

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA I (METAFÍSICA Y TEORÍA  
DEL CONOCIMIENTO)**



**TESIS DOCTORAL**

**Continuidad e inadecuación perceptiva: Un estudio fenomenológico**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Pilar Fernández Beites

DIRIGIDA POR

Miguel García-Baro López

**Madrid, 2002**

**PILAR FERNÁNDEZ BEITES**

**CONTINUIDAD E INADECUACION  
PERCEPTIVA.**

**Un estudio fenomenológico.**

*Tesis doctoral*

*Dirigida por el* **PROF.DR.D. MIGUEL GARCÍA-BARÓ LÓPEZ**

**Dpto. de Filosofía I  
(Metafísica y Teoría del Conocimiento)**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE  
FACULTAD DE FILOSOFIA  
Madrid 1996**

## INDICE

INTRODUCCION .....	1
--------------------	---

<b>PARTE I</b>	
<b>EVIDENCIA APODICTICA,</b>	
<b>REDUCCION TRASCENDENTAL</b>	
<b>E INTENCIONALIDAD .....</b>	<b>9</b>

<b>CAPITULO I</b>	
<b>EL IDEAL DE LA EVIDENCIA APODICTICA .....</b>	<b>11</b>

La evidencia como ideal .....	11
La evidencia pre-predicativa. ....	14
La evidencia apodíctica. ....	17
La apodicticidad como adecuación .....	19

<b>CAPITULO II</b>	
<b>LA REDUCCION TRASCENDENTAL .....</b>	<b>23</b>

La reducción trascendental y la duda .....	23
El <i>cogito</i> trascendental como punto de partida apodíctico .....	32
Reducción trascendental y reducción eidética ....	35

<b>CAPITULO III</b>	
<b>LA INTENCIONALIDAD Y LA ESTRUCTURA DEL ACTO INTENCIONAL .....</b>	<b>41</b>

Cogito e intencionalidad. ....	41
--------------------------------	----

Argumentos descriptivos que justifican la distinción intencional . . . . .	51
La estructura del acto. Contenidos representantes y objeto. . . . .	57
La aprehensión o intención . . . . .	58
La materia y cualidad intencionales. . . . .	61

## PARTE II

### SOBRE LA REDUCCION DE LA PERCEPCION A IMAGINACION (O SIGNO) . . . . . 67

#### CAPITULO I

#### EL PROBLEMA DE LA PERCEPCION INADECUADA . 69

Distinto estatuto de la percepción adecuada e inadecuada . . . . .	69
Percepción e imaginación. Un problema clásico . .	72

#### CAPITULO II

#### LA TEORIA DE LAS FORMAS DE APREHENSION . . . 77

Clasificación de los caracteres intencionales: perceptivos, imaginativos y signitivos . . . . .	77
Insuficiencia de los componentes básicos de los actos (materia, cualidad y contenidos representantes) para explicar sus diferencias de carácter . . . . .	82
La plenitud del acto . . . . .	85
Los representantes signitivos. . . . .	87
Esencia intencional y esencia cognoscitiva . . . . .	90
La Forma de Aprehensión. . . . .	92



### CAPITULO III

#### LA DISTINCION ENTRE LA PERCEPCION,

#### LA IMAGINACION Y EL SIGNO . . . . . 95

La distinción entre la intuición (percepción o imaginación) y el signo . . . . . 95

El problema de la distinción entre la imaginación y la percepción . . . . . 99

La distinción entre la percepción adecuada y la imaginación. La adecuación como modelo de percepción . . . . . 103

El problema de distinguir la percepción inadecuada de la imaginación . . . . . 110

### CAPITULO IV

#### COMPONENTES SIGNITIVOS E IMAGINATIVOS DE

#### LA PERCEPCION INADECUADA . . . . . 113

El núcleo perceptivo puro y los componentes signitivos e imaginativos de un acto de percepción inadecuada . . . . . 113

Los componentes signitivos de la percepción. . . . . 116

Los componentes imaginativos de la percepción. . . . . 119

### CAPITULO V

#### TEORIAS SOBRE LA PERCEPCION INADECUADA EN

#### LA PRIMERA EDICION DE LAS

#### INVESTIGACIONES LOGICAS . . . . . 122

Definición del contenido perceptivo puro . . . . . 122

Contenido perceptivo puro como escorzo.

Imposibilidad de percibir el todo . . . . . 124

Percepción de partes y momentos sensibles: la autoexhibición . . . . . 128

La percepción del color. . . . . 131

La intencionalidad perceptiva entendida como imagen por semejanza. . . . . 136

Teoría completa sobre la percepción inadecuada: imagen por semejanza de una parte y signo del todo . . . . .	141
Casos límite. Contenido perceptivo puro como núcleo de igualdad . . . . .	142
Modelo fuerte de identidad parcial . . . . .	145
Crítica al modelo de identidad parcial. . . . .	150

## CAPITULO VI

### LA SEGUNDA EDICION DE LAS

<i>INVESTIGACIONES LOGICAS</i> . . . . .	152
--	-----

La teoría sobre el todo se aplica también a las partes. . . . .	152
Intento de evitar la teoría de la imagen. . . . .	156
Conclusión final. Equivocidad del término "percepción": la percepción inadecuada se reduce a imaginación . . . . .	157

## CAPITULO VII

CRITICA A LA "TEORIA DE LAS IMAGENES" . . . . .	160
---	-----

Primer argumento: la intencionalidad de la conciencia de imagen . . . . .	160
Segundo argumento: regreso al infinito . . . . .	163
Tercer argumento: la diferencia entre percepción e imaginación como dato descriptivo . . . . .	169
Cuarto argumento: carácter originario de la percepción . . . . .	172
Conclusiones. Necesidad de encontrar un modelo alternativo a la teoría de las imágenes . . . . .	174

## CAPITULO VIII

EL PROBLEMA DEL ESPACIO . . . . .	176
-----------------------------------	-----

El escorzarse de la cosa espacial . . . . .	176
---	-----

El problema del espacio en algunos textos de Husserl . . . . .	177
Mirada retrospectiva a las <i>Investigaciones lógicas</i> .	184

## CAPITULO IX

CLASIFICACION COMPLETA DE LOS CARACTERES INTENCIONALES . . . . .	187
---	-----

Superación del cuadro clasificatorio de las <i>Investigaciones lógicas</i> . . . . .	187
Clasificación de los caracteres del núcleo noemático. . . . .	189
Modificaciones de neutralidad . . . . .	193
Diferencia entre la imaginación y la fantasía . . . .	202

## PARTE III

INMANENCIA DE LA CONCIENCIA . . . .	205
-------------------------------------	-----

Introducción. Necesidad de análisis genéticos. . . . .	207
--	-----

## SECCION PRIMERA

LA CONCIENCIA INTERNA DEL TIEMPO . .	215
--------------------------------------	-----

## CAPITULO I

SENSACION Y TEMPORALIDAD . . . . .	215
------------------------------------	-----

Las sensaciones . . . . .	215
Las sensaciones y el tiempo. . . . .	219

## CAPITULO II

ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA INTERNA DEL TIEMPO . . . . .	223
---	-----

El problema de la conciencia del tiempo . . . . .	223
La conciencia del tiempo como intencionalidad . .	226

El acto temporal como impresión, retención y protención . . . . .	231
La impresión como constitución del presente momentáneo . . . . .	233
La retención como constitución del pasado . . . . .	236

### CAPITULO III

#### LA RETENCION Y EL YO COMO POLO DE UNIDAD . 241

Superación de teorías empiristas. La retención como constitución originaria de pasado . . . . .	241
Intencionalidad temporal y Formas de Aprehensión . . . . .	242
La retención secundaria . . . . .	244
Hundimiento de los objetos en el pasado . . . . .	252
La necesidad de introducir el yo en la descripción . . . . .	254

### CAPITULO IV

#### ESTUDIO DEL PRESENTE Y DE ALGUNAS

#### CUESTIONES ONTOLOGICAS . . . . . 259

La heterogeneidad del tiempo . . . . .	259
El presente momentáneo como éxtasis temporal . . . . .	262
El presente vivo . . . . .	263
La sucesión de protosensaciones y el yo. . . . .	264

#### APENDICE A LA SECCION PRIMERA . . . . . 270

La constitución del flujo temporal . . . . .	270
El tiempo objetivo de la conciencia . . . . .	273

SECCION SEGUNDA  
CUASI-ESPACIALIDAD DEL PROTOSENTIR . . . 279

CAPITULO I

LA OBJETIVIDAD SENSIBLE COMO PUNTO

INEXTENSO . . . . . 279

La protosensación visual como punto inextenso. . . 279

Teoría de Husserl: la protosensación no es  
espacial . . . . . 281

Reducción al absurdo de la tesis que niega la  
espacialidad a la protosensación. . . . . 287

Apéndice. Las sensaciones y el espacio en la *Crítica*  
*de la Razón Pura* . . . . . 294

CAPITULO II

EL CAMPO VISUAL COMO DATO ORIGINARIO . . . . 302

Cuasi-espacialidad subjetiva frente al espacio  
objetivo . . . . . 302

Campo visual como todo compuesto de color y  
extensión . . . . . 303

Color y extensión como partes no independientes . 308

CAPITULO III

CONTIGÜIDAD DE PARTES INDEPENDIENTES,  
CONTRASTE Y FUSION . . . . . 315

Coexistencia de partes fuera de partes . . . . . 315

Partes independientes del campo visual . . . . . 317

Espacialidad como contigüidad de partes . . . . . 321

El contraste y la fusión . . . . . 328

CAPITULO IV	
CONSIDERACIONES ONTOLOGICAS SOBRE EL	
CUASI-ESPACIO . . . . .	336

Las relaciones de espacialidad (contigüidad,	
contraste y fusión) como relaciones originarias	336
El cuasi-espacio y el yo . . . . .	339
Diferencia entre el tiempo y el espacio (en la esfera	
inmanente) . . . . .	346

APENDICE A LA SECCION SEGUNDA.	
EL PROBLEMA DE LA AFECCION . . . . .	348

SECCION TERCERA	
SINTESIS ASOCIATIVAS . . . . .	355

CAPITULO I	
SINTESIS ASOCIATIVAS EN EL TIEMPO. DURACION	
DE OBJETOS INMANENTES . . . . .	355

Introducción al problema de la duración . . . . .	355
La conciencia interna del tiempo no rinde objetos	
inmanentes . . . . .	358
Contraste y fusión en el tiempo . . . . .	361
Síntesis asociativas en el tiempo . . . . .	363
El yo y la relación de distinción e igualdad . . . . .	367
Constitución de objetos inmanentes de primer orden.	
El problema de la duración . . . . .	369
Pluralidad de objetos inmanentes de primer orden .	374
Constitución de los objetos inmanentes de segundo	
orden . . . . .	375
Un nuevo sentido de percepción y de presente . . .	381
El yo y los objetos inmanentes . . . . .	383

## CAPITULO II

### SINTESIS ASOCIATIVAS A DISTANCIA TEMPORAL.

#### LA PROTENCION COMO INTENCION PASIVA . . . . . 384

La protención y la conciencia temporal. . . . .	384
La protención como intención pasiva . . . . .	385
La protención como <i>intentio</i> . . . . .	387
El cumplimiento . . . . .	391
Determinación de la protención . . . . .	395
Necesidad de síntesis asociativas o pasivas . . . . .	399
Teoría de Husserl sobre las síntesis pasivas . . . . .	401
La relación asociativa: semejanza a distancia temporal y contigüidad temporal futura . . . . .	404
Reconocimiento del objeto. Relaciones asociativas en niveles constitutivos superiores . . . . .	408
Reactualización y recuerdo . . . . .	412
El enigma de la asociación: el problema del no ser del pasado remoto . . . . .	416
Síntesis a distancia temporal y síntesis en el tiempo . . . . .	420
El inconsciente como horizonte (de pasado) . . . . .	422
El ser del inconsciente. Inconsciente y cuerpo . . . . .	428
Intento de solucionar el problema de la asociación . . . . .	433
La protención como intención futura . . . . .	437

### APENDICE A LA SECCION TERCERA.

#### SINTESIS ASOCIATIVAS DE COINCIDENCIA. IGUALDAD A DISTANCIA EN EL PRESENTE MOMENTANEO . . . 439

Distinto grado de originalidad de la fusión y de la igualdad a distancia . . . . .	441
Síntesis de coincidencia (en la conciencia madura) . . . . .	446
Teoría de Husserl sobre las síntesis asociativas de coincidencia . . . . .	450

Síntesis asociativas de coincidencia. Pasividad e instinto . . . . .	452
Otras síntesis asociativas a distancia. Relaciones de semejanza y relaciones de mera unidad . . . . .	456
El yo y la relación de igualdad a distancia . . . . .	459
Intuición eidética y síntesis pasivas. . . . .	463

## PARTE IV

### LA TRASCENDENCIA DEL ESPACIO . . . 467

Introducción . . . . .	469
------------------------	-----

## SECCION PRIMERA

### EL PROBLEMA DEL CONTINUO . . . . . 471

## CAPITULO I

### LA CONTIGÜIDAD SENSIBLE . . . . . 471

Paradojas de la extensión sensible . . . . .	471
--	-----

El paso a la extensión no sensible . . . . .	475
--	-----

## CAPITULO II

### LA CONTINUIDAD OBJETIVA . . . . . 481

Partes de la extensión como entes en potencia . . .	481
---	-----

Crítica a la tesis de las partes en potencia . . . . .	488
--	-----

Una teoría alternativa sobre el continuo . . . . .	492
--	-----

Prohibición de relaciones por contigüidad . . . . .	494
---	-----

Indivisibilidad del continuo . . . . .	498
--	-----

La teoría de las cortaduras de Richard Dedekind .	501
---	-----

Apéndice. La teoría de Brentano sobre el continuo	506
---	-----



SECCION SEGUNDA  
CONSTITUCION DEL ESPACIO OBJETIVO . . . 515

Introducción . . . . .	515
------------------------	-----

CAPITULO I

SOBRE LOS ESCORZOS PERCEPTIVOS . . . . .	517
--	-----

Unidades destacadas de orden superior . . . . .	517
Los escorzos del objeto. . . . .	520
Duración de los escorzos . . . . .	524
Correlación escorzo-cara del objeto . . . . .	528
Modificaciones de los escorzos . . . . .	535
Propiedades de los escorzos: el color, el tamaño, la forma y la posición . . . . .	536
Apéndice. Sobre la distancia . . . . .	542

CAPITULO II

LAS MODIFICACIONES DE LOS ESCORZOS . . . . .	547
--	-----

Clasificación de las modificaciones de los escorzos	547
Modificaciones debidas a cambios intrínsecos del objeto . . . . .	549
Modificaciones debidas a cambios intrínsecos del cuerpo . . . . .	551

CAPITULO III

MODIFICACIONES DEBIDAS AL MOVIMIENTO DE LA COSA . . . . .	554
--	-----

Clasificación de las modificaciones debidas al movimiento de la cosa que conservan la figura	554
Las isometrías impropias: simetrías y deslizamientos . . . . .	558
Modificaciones continuas que conservan la figura	563
Sobre la orientación. Reformulación de la definición de figura . . . . .	567

Constitución e interpretación de las modificaciones que conservan la figura . . . . .	570
Modificaciones debidas al movimiento de la cosa que no conservan la figura: alejamiento y giro . . . . .	572
Interpretación de las modificaciones que no conservan la figura . . . . .	577

#### CAPITULO IV

#### MODIFICACIONES DEBIDAS AL MOVIMIENTO

DEL CUERPO . . . . .	580
----------------------	-----

Modificaciones debidas al movimiento del cuerpo: alejamiento y giro cinestésicos; movimiento de ojos . . . . .	580
Constitución e interpretación de las modificaciones debidas al movimiento del cuerpo . . . . .	584
Las sensaciones cinestésicas . . . . .	587
Correlación cinestesia-escorzo . . . . .	594

#### CAPITULO V

#### ALGUNAS TEORIAS SOBRE LA COSA

TRASCENDENTE . . . . .	601
------------------------	-----

Multiplicidad de escorzos, unidad de la cara . . . .	601
La cara como esencia . . . . .	605
La cosa como Idea kantiana . . . . .	612
Crítica a la teoría que entiende la cara como esencia . . . . .	617
Crítica a la teoría que entiende la existencia como posibilidad de percepción . . . . .	620
La cosa como Idea kantiana: confusión de inadecuación perceptiva e indeterminación esencial . . . . .	623
Sobre la reducción del espacio a tiempo . . . . .	630
Sobre la reducción de la percepción a signo, en la teoría que entiende la cosa como Idea kantiana . . . .	631

CAPITULO VI  
 EL FENOMENO DEL OCULTAMIENTO Y  
 LA TRASCENDENCIA DEL ESPACIO . . . . . 633

Interpretación objetiva (espacial) de las modificaciones de los escorzos: profundidad y tridimensionalidad . . . . .	633
La tridimensionalidad no es un dato inmanente. El problema de la constitución de la cosa tridimensional . . . . .	634
El ocultamiento como fenómeno decisivo . . . . .	639
La cosa tridimensional como rendimiento del ocultamiento . . . . .	643
El ocultamiento y el giro. Escorzos sustancialmente distintos y carácter cíclico de las modificaciones . . . . .	647
Constitución de la profundidad. Explicación del alejamiento a partir del ocultamiento . . . . .	649
El ocultamiento y las modificaciones de los escorzos en el giro y el movimiento de ojos . . . . .	651
La visión binocular. El relieve . . . . .	654
La relación entre el cuasi-espacio subjetivo y el espacio objetivo . . . . .	656
El movimiento del cuerpo en la constitución de la espacialidad . . . . .	664
Génesis de la percepción inadecuada . . . . .	665
Horizontes perceptivos. El horizonte interno . . . . .	667
Distintos niveles constitutivos. El nivel de la existencia y el de la esencia . . . . .	670
Correlación nóesis-nóema . . . . .	673
Caracterización de la cosa espacial frente a ciertas tesis de Husserl . . . . .	676

## CAPITULO VII

### EL COLOR OBJETIVO UN ANTIGUO PROBLEMA . . . 680

Modificaciones en los escorzos debidas al cambio en  
la situación objetiva . . . . . 680

Los brillos. El color objetivo y la espacialidad . . 684

## CAPITULO VIII

### EL PASO A LA OBJETIVIDAD TOTAL . . . . . 688

Espacio totalmente objetivo . . . . . 688

El problema de la cosa totalmente objetiva . . . . 692

La cara como escorzo óptimo. La cosa como  
fantasma sensible . . . . . 694

La cosa no sensible. El problema del color  
objetivo . . . . . 697

En defensa de lo subjetivo. . . . . 701

La espacialidad de la cosa no sensible . . . . . 705

La cosa física en la teoría de Husserl . . . . . 709

## APENDICE AL CAPITULO VIII. LA COSA CAUSAL EN

### LA TEORIA DE HUSSERL . . . . . 714

Realidad y materialidad. . . . . 714

La cosa causal y la cosa física . . . . . 719

Una teoría causal del color . . . . . 721

## CAPITULO IX

### SOLUCION DEL PROBLEMA INICIAL: LA

### PERCEPCION INADECUADA NO ES

### NI IMAGINACION, NI SIGNO . . . . . 725

El antiguo problema de la percepción inadecuada . 725

El escorzo perceptivo no es imagen de una parte de  
la cosa . . . . . 726

El escorzo perceptivo no es signo de la cosa . . . . 728

**PARTE V**  
**EL PROBLEMA DEL REALISMO . . . . . 731**

Introducción. El problema de la razón . . . . . 733

**CAPITULO I**

**LA DUDA CARTESIANA SOBRE EL SER DEL MUNDO  
Y LA CRITICA FENOMENOLOGICA . . . . . 736**

Motivos de duda propuestos por Descartes en sus  
*Meditationes metafisicas* . . . . . 736

El planteamiento cartesiano del problema del ser del  
mundo se apoya en la teoría de las imágenes . 739

Clasificación fenomenológica de las ilusiones  
sensibles y el sueño . . . . . 741

Reformulación del primer nivel de duda. Ilusiones  
sensibles . . . . . 745

Reformulación del segundo nivel de duda. La  
posibilidad de inexistencia del mundo . . . . . 747

**CAPITULO II**

**MOTIVOS DE DUDA ACERCA DE LA EXISTENCIA  
DEL MUNDO . . . . . 752**

Insuficiencia de los argumentos empíricos: el  
problema del sueño . . . . . 752

Insuficiencia de los argumentos empíricos: el  
problema de la decepción total de la  
experiencia . . . . . 754

Argumento trascendental para cuestionar la  
existencia del mundo. El genio maligno . . . . 758

Sobre los intentos de demostrar la apodicticidad de  
la existencia del mundo. El argumento de lo más  
evidente . . . . . 764

CAPITULO III	
DEFENSA DEL REALISMO TRASCENDENTAL . . . . .	769
El idealismo trascendental. Descripción del ser como correlato de conciencia . . . . .	769
Una mala interpretación del idealismo . . . . .	777
Realismo trascendental o escepticismo . . . . .	780
BIBLIOGRAFIA . . . . .	791

## INTRODUCCION

"El problema del *"origen de la representación del espacio"* cuyo sentido más profundo, fenomenológico, jamás se ha aprehendido, se reduce al análisis fenomenológico de la *esencia* de todos los fenómenos noemáticos (o noéticos) en que se exhibe intuitivamente el espacio y se "constituye" como unidad de los apareceres, de los modos descriptivos de exhibición, lo espacial"<sup>1</sup>.

Este estudio es una tematización de la percepción inadecuada o, dicho de otra forma, una aportación al análisis de la constitución de una cosa material, pues los actos en que se dan originariamente las cosas son actos perceptivos necesariamente inadecuados. "Un problema general que es decisivo para una gran disciplina fenomenológica relativamente cerrada: *el problema de la "constitución" de las objetividades de la región cosa en la conciencia*

---

<sup>1</sup> *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, *Husserliana* III/1, p. 351. A partir de aquí utilizaré la abreviatura *Id.I*, o bien, *Ideas I*, para referirme a esta obra. Para referirme a la edición de *Husserliana* utilizaré la abreviatura *Hua.*. Respecto a la traducción de las citas de Husserl, utilizo -en los casos en que existan- las versiones en castellano incluidas en la bibliografía, pero me permito modificarlas siempre que lo considero oportuno.

*transcendental*, o expresado más concisamente, "la constitución fenomenológica de la cosa en general"<sup>2</sup>.

Las cosas son un tipo muy especial de objetos: los situados en el espacio y en el tiempo. Un número, por ejemplo, es un objeto, pero no una cosa; es un objeto matemático de naturaleza ideal que no tiene determinaciones espacio-temporales. Tampoco un triángulo es una cosa, pues aunque tiene determinación espacial, cualquier determinación temporal le resultaría ajena. Por último, una vivencia, un fenómeno consciente no se puede considerar una cosa, porque es esencialmente temporal, pero no la describiríamos correctamente si le atribuimos espacialidad objetiva. Sin embargo, todos los objetos que forman la naturaleza: las piedras, los árboles, la arena... son cosas en el sentido técnico en el que Husserl utiliza este término. Y también son cosas todos los objetos "artificiales": una casa, un coche, un vestido, etc...<sup>3</sup>

Las cosas forman el nivel más básico del "mundo de la vida". Percibir una cosa es *ipso facto* percibir una cosa del mundo, del "mundo de la vida". Es éste el mundo de la experiencia propiamente dicha, previa a todo juicio. De la experiencia pre-predicativa en la que aún no se ha desarrollado la actividad judicativa del sujeto y en la que, consecuentemente, las teorías científicas todavía no han hecho su aparición.

---

<sup>2</sup> *Id.I*, p. 344.

<sup>3</sup> No puedo precisar aquí en qué sentido los objetos artificiales, productos de una técnica más o menos desarrollada, pertenecen también al mundo de la vida.



El sujeto no constituye de forma activa este mundo, sino que toda posible constitución por parte del yo ha de hacerse a partir de lo ya dado en el mundo de la vida. El mundo de la vida es el mundo pre-dado y pre-conocido a partir del cual el sujeto inicia su actividad. Esta pre-donación del mundo es un momento inseparable de la percepción sensible. Percibir no es constituir un mundo, sino captar un mundo que se da como ya-siendo, como ya constituido. Al percibir sucede que la pre-donación del mundo se convierte en una auténtica donación: las cosas del mundo de la vida se hacen realmente presentes ante la mirada intuitiva, y, además, lo hacen con un modo de presencialización tal, que permite describirlas como pre-dadas, como cosas que ya eran antes de que el yo se volviera sobre ellas y las convirtiera en su objeto perceptivo. Por tanto, el mundo de la vida que se nos da de forma originaria en la percepción es el presupuesto ineludible de toda actividad cognoscitiva -y quizás también práctica- del yo. El sujeto que elabora una teoría científica, que toma una decisión o que realiza una actividad práctica es alguien que vive ya de siempre en un mundo perceptivo: ha visto cosas, ha sentido su cuerpo, ha oído ruidos, etc... Los juicios acerca del modo de ser del mundo, el conjunto completo de las ciencias que tratan de sistematizar el conocimiento acerca del mundo, presuponen el estar ya dado de este mundo que se trata de objetivar en un conocimiento sistemático.

Si se retrocede al mundo de la vida y se logra desprender a éste de todas las "sedimentaciones de sentido" que sobre él ha volcado la experiencia predicativa, se habrá dado un paso importante en el camino que se orienta hacia modos de experiencia cada vez más originarios. En esto consiste la reducción al mundo de la vida que acabo de describir. Pero se trata tan sólo de un primer paso. Aceptar el mundo pre-dado como un *factum* último e inexplicable es permanecer en la ingenuidad de la actitud natural. El ser del

mundo sería lo dado ya de siempre, aquello sobre lo que un yo que es un producto de ese mundo no puede formular ninguna pregunta. Cómo este yo logra tener noticia de un mundo con el que, en principio, no guarda ninguna relación intencional, se convierte en un problema prácticamente insoluble. La pregunta que es necesario plantear es, pues, "*la pregunta que retrocede del mundo de la vida a los rendimientos subjetivos a partir de los cuales ella misma se origina*"<sup>4</sup>. El mundo que el yo se encuentra ya dado no puede ser un mundo totalmente ajeno al yo, si es que el problema del conocimiento ha de tener solución. Este mundo ha de poder tematizarse en cierto modo como resultado de rendimientos subjetivos. Pero estos tampoco pueden ser actividades del yo en sentido estricto, pues la pre-donación del mundo a partir de la cual el yo inicia su actividad es un dato que no se deja eliminar con facilidad. Los rendimientos han de ser pues, subjetivos, pero al mismo tiempo pasivos. Este es, precisamente, el tema del presente trabajo: la percepción inadecuada que coordina subjetividad y pasividad. Es el nivel pre-predicativo de constitución pasiva del mundo.

Teniendo esto en cuenta, es claro que para analizar un acto de percepción inadecuada en el que se constituye parcialmente el mundo no puedo acudir a algunas de las teorías científicas que me resultan harto conocidas. Si analizo, por ejemplo, la percepción visual de una caja azul que está sobre una mesa, no trato de recordar a qué longitud de onda corresponde el color azul, ni qué ángulo exacto de deformación presenta el paralelogramo que veo, respecto a la forma rectangular que sé que tiene la parte lateral de la caja. No me sirve de nada saber qué conexiones sinápticas se

---

<sup>4</sup> Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 49. A partir de aquí utilizaré la abreviatura *E.U.* para referirme a esta obra.

producen entre mis neuronas cuando veo la caja. Si me estoy preguntado por la autenticidad, por la verdad -en un sentido muy lato- del acto perceptivo visual, no puedo partir de la verdad de todas esas teorías que evidentemente se han elaborado presuponiendo la autenticidad de los actos simples de percepción que aquí me interesa estudiar. Si llegásemos a la conclusión de que la percepción es siempre falaz, tendríamos que afirmar que la caja azul no existe, pero menos aún existirían las neuronas o las longitudes de onda. El estudio de la percepción inadecuada ha de ser propiamente fenomenológico, ha de describir la intencionalidad perceptiva, la relación entre el objeto y el sujeto, sin acudir a teorías científicas o a proposiciones filosóficas tradicionales no suficientemente justificadas.

Algunas de las tesis más importantes que defenderé en este estudio pueden enunciarse brevemente del modo siguiente. La percepción inadecuada es la estructura básica de la intencionalidad, no reductible, por tanto, a otros modos de conciencia, como pueden ser la imaginación, la fantasía, el sueño o la intención signitiva. Sin duda, la "teoría de las imágenes" que reduce la percepción a imaginación -y goza, por cierto, de una larga tradición filosófica- es el modo más claro de negar el carácter originario de la percepción inadecuada. Haré, pues, una crítica sistemática a esta teoría y ofreceré una alternativa que permite tematizar la percepción sin reducirla a imaginación. Para ello estudiaré la percepción visual, y trataré de justificar que, en este caso, la intencionalidad perceptiva inadecuada debe entenderse como el paso de un cuasi-espacio subjetivo "bidimensional" (que hay que introducir en la misma vivencia) a un espacio objetivo tridimensional. Y la trascendencia de la cosa se convierte, entonces, en la trascendencia del espacio tridimensional. Me ocuparé, pues, del "problema del *origen de la representación del espacio*" cuyo sentido más profundo,

fenomenológico, jamás se ha aprehendido". Mostraré que la espacialidad de la cosa es la clave de la trascendencia (de lo otro que la conciencia), y que su ser no se puede intentar reducir a temporalidad inmanente, como viene a suceder en el idealismo trascendental defendido por Husserl. En definitiva, haré un estudio propiamente fenomenológico, si entendemos, con Merleau-Ponty, que en fenomenología "todo el esfuerzo es reencontrar este contacto ingenuo con el mundo *para donarle finalmente un estatuto filosófico*"<sup>5</sup>.

Dicho de modo más concreto, este trabajo se articula en cinco partes. En la primera, se exponen los preliminares metodológicos necesarios para la investigación: el problema de la evidencia, la reducción trascendental como punto de partida radical y la introducción del fenómeno de la intencionalidad. En la segunda parte, se trata de mostrar el problema peculiar que plantea la percepción inadecuada (frente a la adecuada), y de criticar las teorías que la convierten en otros tipos de intencionalidad, como la imaginativa o signitiva. En especial, criticaré la "teoría de la imágenes" que la reduce a imaginación, y centraré la discusión en la teoría del primer Husserl, que es especialmente significativa al respecto. Más que un estudio histórico de ciertas obras de Husserl, esta crítica pretende ser una manera directa de mostrar la dificultad intrínseca de obtener una buena teoría sobre la percepción inadecuada, que no deforme los datos descriptivos. Precisamente, la búsqueda de esta teoría constituirá el objetivo de la tres partes siguientes del presente trabajo, aunque la investigación se limitará a la percepción visual. La tercera parte empieza a tratar el problema desde la inmanencia: conciencia interna del

---

<sup>5</sup> *Phénoménologie de la perception*, Introd., p. I. El subrayado es mío.

tiempo y síntesis pasivas. En ella se tematiza, además, el cuasi-espacio del campo visual como un dato básico que permitirá entender la constitución del espacio objetivo. La cuarta parte analiza el paso de la inmanencia de la conciencia a la trascendencia del mundo desde dos puntos de vista: en un estudio de corte clásico se hace un análisis de la continuidad del espacio objetivo (frente a la mera contigüidad del cuasi-espacio visual), y en un estudio propiamente fenomenológico se describe con detalle la constitución de la cosa objetiva como un todo tridimensional (frente a la "bidimensionalidad" del cuasi-espacio). Con ello se logra una explicación de la percepción inadecuada que no vuelve a caer en la teoría de las imágenes, sino que posibilita un contacto inmediato y directo con el mundo (sin objetos interpuestos). Finalmente, en la quinta y última parte se aborda el problema de la apodicticidad de la existencia del mundo, y se defiende, frente al idealismo trascendental del Husserl maduro, que, entre el idealismo y el realismo trascendentales, la postura más aceptable es la segunda. Pero, es claro que debido a la parcialidad de la investigación aquí realizada, que se limita al estudio de la percepción visual, estos resultados tienen desde un comienzo un valor tan sólo relativo, que debe ser confirmado -o refutado- por el estudio de los restantes tipos de percepción inadecuada.

## **PARTE I**

### **EVIDENCIA APODICTICA, REDUCCION TRASCENDENTAL E INTENCIONALIDAD**

## CAPITULO I

### EL IDEAL DE LA EVIDENCIA APODICTICA

La evidencia como ideal.

"¿No se puede atribuir en definitiva, lo desconsolador de nuestra situación filosófica, al hecho de que los impulsos irradiados por aquellas meditaciones [las cartesianas] han perdido su vitalidad originaria, y la han perdido porque se ha perdido el *espíritu del radicalismo en la autorresponsabilidad filosófica*? ¿No debiera pertenecer, por el contrario, al sentido radical de una genuina filosofía, el imperativo, que se supone exagerado, de una filosofía resuelta a conseguir la extrema limpieza imaginable de prejuicios, de una filosofía que, con efectiva autonomía se dé forma a sí misma, *partiendo de últimas evidencias hijas de sí mismas*, y se haga por ende absolutamente responsable?"<sup>6</sup>

La fenomenología aspira a ser un saber en sentido estricto, una ciencia sin ningún tipo de presupuesto injustificado. Ya desde las *Investigaciones lógicas* insiste Husserl en la necesidad de la "falta de supuestos" en una filosofía que se entienda a sí misma como ciencia radical: "Una investigación epistemológica, que seriamente pretenda ser científica, tiene que satisfacer -como muchas veces se ha hecho notar- el *principio de la falta de supuestos (Prinzip der Voraussetzungslosigkeit)*"<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> *Cartesianische Meditationen*, Hua. I, p. 47. Subr. mío. A partir de ahora me referiré a esta obra con la abreviatura C.M.

<sup>7</sup> *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, Erster Teil, Hua. XIX/1, p. 24. En lo que sigue utilizaré la abreviatura L.U.II/1, para citar esta obra. Para facilitar la consulta doy la página de Hua. (no la

Los supuestos injustificados se evitan cuando el pensamiento se ciñe a lo dado originariamente, sin pretender ir más allá con interpretaciones no totalmente fundadas. La necesidad de la falta de supuestos es, pues, la versión negativa de la máxima que exige ir a las cosas mismas, a lo dado originariamente -máxima que, por cierto, es recogida por Martin Heidegger en su introducción a *Ser y Tiempo*-. "Los conceptos lógicos, como unidades válidas del pensamiento, tienen que tener su origen en la intuición.(...) No pueden satisfacernos significaciones que toman vida -cuando la toman- de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las "cosas mismas". Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras en la expresión de la ley"<sup>8</sup>. En definitiva, los supuestos son las afirmaciones vacías, no dadas de modo originario, y la fenomenología propone el retroceso desde estos supuestos injustificados a las cosas mismas.

La máxima de ir a las cosas mismas tiene una segunda formulación en el pensamiento de Husserl: es el *principio de todos los principios*, que el fundador de la fenomenología expresa del siguiente modo. "No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios* (*Prinzip aller Prinzipien*): que *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho* (*Rechtsquelle*) del conocimiento; que *todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la "Intuición (*Intuition*)", hay que tomarlo

---

de la edición A o B), y cito siempre la edición A, salvo indicación en contra.

<sup>8</sup> L.U.II/1, p. 10.



*simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da*<sup>2</sup>.

El ideal buscado por la fenomenología, que exige la falta de supuestos, el ir a las cosas mismas que se refleja en el principio de todos los principios, no es otro que el ideal de la evidencia: todas las afirmaciones tienen que ser evidentes o deducidas con evidencia de otras verdades evidentes.

En principio, comparto totalmente con Edmund Husserl este deseo de buscar la evidencia. Se trata, creo, del requisito imprescindible que debemos aceptar si queremos defender una teoría, es decir, si queremos entendernos realmente con aquellos que proponen otras posturas teóricas. Dicho más técnicamente, es una condición necesaria de toda teoría, una condición noética o subjetiva, según la clasificación de Husserl en los *Prolegómenos de las Investigaciones lógicas*. Si renunciamos a ella hemos de renunciar a hacer teoría, porque, si aceptamos afirmaciones no justificadas, no tiene sentido defender una teoría frente a su contraria, ya que las afirmaciones de ambas se convierten en estrictamente equivalentes -igualmente injustificadas-. No serviría de nada recurrir a niveles de evidencia, porque esta gradación de evidencias a su vez debería ser evidente (he de saber con evidencia total cuál es la teoría más evidente entre dos posibles). Ni siquiera tendría sentido defender que no hay nada evidente, porque entonces aceptamos que es evidente que no hay nada evidente y caemos en un círculo lógico. La única solución que queda, si se renuncia al ideal de la evidencia, es la de callar por siempre; ésta es la solución del escéptico consecuente que se entiende a sí mismo y, por tanto, no pretende convertir su escepticismo en una teoría. Si no

---

<sup>2</sup> *Id.* I, p. 51.

queremos callar, hemos de aspirar a la evidencia. Por supuesto como ideal, no como realidad ya conseguida, y, además, a sabiendas de que este ideal quizás resulte inalcanzable, como cree el escéptico -y muestra con su silencio-.

### **La evidencia pre-predicativa.**

Me interesa plantear el problema de la evidencia a nivel pre-predicativo, por dos razones. La primera es simplemente metódica: el presente estudio se desarrolla a nivel pre-predicativo y necesito una teoría de la evidencia adaptada a la investigación realizada. La segunda razón, sin embargo, es más importante: la evidencia predicativa sólo se puede tematizar con total rigor si se cuenta con una teoría de la evidencia pre-predicativa. Como afirmé en otro lugar, la evidencia predicativa "no es el tema básico en filosofía primera. Previo y mucho más decisivo es el problema de la intuición. Si la cosa misma no se hubiera hecho ya accesible en la intuición, no podría dar plenitud al acto signitivo. Es en la intuición donde reside la auténtica dificultad, el misterio del darse de las cosas mismas. Pues es en la intuición donde por vez primera el "en sí" de las cosas deja paso a un "para mí": sin dejar de ser lo que son, las cosas devienen fenómeno para una subjetividad. Se produce, así, una primera manifestación, no de la verdad, sino del ser. En consecuencia, resulta claro que, sólo una vez solucionado el problema de la fenomenicidad del ser, tiene sentido encarar la cuestión de la evidencia. O, dicho aun con otras palabras: sólo a partir de una esfera pre-predicativa (intuición del ser), adquiere su

sentido el nivel de discusión predicativo (evidencia de la verdad)"<sup>10</sup>.

Se trata, por tanto, de tematizar las nociones de verdad y evidencia en el nivel pre-predicativo. En la esfera predicativa (ya estudiada en el artículo que acabo de citar), la verdad puede entenderse como adecuación de la proposición a la cosa, y la evidencia como el saber que la proposición es verdadera (saber subjetivo acerca de la verdad objetiva). Para pasar al nivel pre-predicativo hay que hacer una serie de sustituciones formales: hay que sustituir la verdad por el ser, el tener por verdadero por el tener por existente (manifestación del ser en que aparece como siendo); y la evidencia predicativa, que es conocimiento de la verdad, saber que se está en presencia de una verdad, por la evidencia pre-predicativa que es conocimiento del ser, saber que se está en presencia de ser (que el aparecer no es ilusorio, sino aparecer del ser). El problema de la evidencia pre-predicativa es cómo el ser puede tornarse fenómeno subjetivo de modo tal que estemos seguros de estar en presencia de ser. Como primera definición puramente formal de la evidencia pre-predicativa podría valer la siguiente: la evidencia es el fenómeno en el que un ser se hace presente de modo originario a un sujeto, de modo tal que el sujeto está seguro de la presencia de dicho ser.

Podemos decir, pues, que en el nivel prepredicativo contamos también con nociones de verdad y de evidencia. La verdad prepredicativa es lo que Husserl denomina verdad entendida en sentido amplísimo: "Mediante la epojé

---

<sup>10</sup> "Evidencia y verdad. Un problema en la fenomenología de E. Husserl", en *Anales del Seminario de Metafísica*, N° 27-1993, pp. 199-200.

reducimos a la pura asunción (*cogito*) y a lo presunto puramente en cuanto presunto. A esto último -así pues, no a los objetos, sencillamente, sino *al sentido objetivo*- se refieren los predicados de existencia e inexistencia y sus modalidades; a lo primero, al correspondiente *asumir*, los predicados de verdad (justeza) y falsedad, si bien en un sentido amplísimo<sup>11</sup>. La verdad (y falsedad) en sentido amplísimo de la que habla Husserl en este texto responde a la noción pre-predicativa de verdad (y falsedad): si se afirma la existencia (reducida<sup>12</sup>) del objeto meramente intencional, aparece por parte del *cogito* (de la nóesis) la verdad o falsedad. El acto de percepción pone una existencia (reducida) y este poner puede ser verdadero o falso; la verdad pre-predicativa significa, entonces, corrección de la cualidad ponente del acto.

En paralelo con esta noción amplísima de verdad, tenemos la de evidencia en sentido amplio, que es la evidencia pre-predicativa: "En su sentido más amplio, el término de *evidencia* designa un *protofenómeno universal* de la vida intencional (frente a las restantes maneras de tener conciencia de algo, que pueden ser *a priori vacías*, presuntivas, indirectas, impropias): el preeminente modo de conciencia de la aparición de sí misma, del exhibirse a sí misma, del darse a sí misma una cosa, un hecho objetivo, un universal, un valor, etcétera, en el modo terminal del *aquí está ello mismo, dado directa, intuitiva, originalmente*"<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> C.M., p. 91.

<sup>12</sup> El tema de la reducción trascendental lo estudiaré más adelante.

<sup>13</sup> C.M., 108

## La evidencia apodéctica.

Pero, al igual que en la esfera predicativa una proposición se puede tener por verdadera, sin serlo realmente, en el ámbito pre-predicativo se puede creer que se está en presencia de ser, cuando no es éste el caso. La evidencia pre-predicativa (al igual que la predicativa) se convierte en un problema cuando se constata que una gran parte de los actos subjetivos que en principio se dirían evidentes no son en realidad manifestación de ningún ser. Las ilusiones sensibles, por ejemplo, muestran que un determinado ser no era como aparecía. Parecía evidente que había agua en el desierto, pero en realidad había solo arena. La evidencia que me hace estar seguro de la existencia del agua se muestra falaz, pues, en realidad, el agua no existe y lo que veo se convierte en un mero espejismo.

Lo evidente no es sólo lo que parece evidente, sino lo que es auténticamente evidente. Pero siguiendo la propuesta de Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, podemos tomar el término evidencia para englobar ambas posibilidades: la evidencia auténtica y la mera apariencia de evidencia. Y, entonces, para la primera utilizamos un nuevo calificativo: evidencia *apodéctica* (apodiktische Evidenz). Es decir, la evidencia puede ser mera apariencia de evidencia o evidencia en sentido estricto, evidencia auténtica, a la que denominamos apodéctica. De acuerdo con esto, hay evidencia no sólo cuando se tiene la seguridad de estar en presencia de ser, sino cuando se produce un simple creer que se está en presencia de ser. La evidencia es mera apariencia de evidencia, que se produce cuando algo parece existente. Se puede afirmar, entonces, que hay evidencia en toda donación originaria, pues en ella el sujeto queda convencido de la existencia del ser que se le aparece. En principio, la donación originaria se produce en la percepción, pues otros modos de intencionalidad como

la imaginación o el signo no pretenden ser manifestación del ser -el problema es, claro está, deslindar estos fenómenos de forma clara, lo cual constituye uno de los principales objetivos del presente estudio-.

Pero lo importante es que esta evidencia de la percepción es mera apariencia de evidencia: "Toda evidencia es auténtica aprehensión de una existencia o de una esencia en el modo "ella misma", con plena certeza de este ser, que por ende excluye toda duda. Lo que no excluye es la posibilidad de que lo evidente se torne más tarde dudoso, de que el ser se revele como apariencia; de lo que nos proporciona ejemplos la apariencia sensible"<sup>14</sup>. El problema del conocimiento, de la autenticidad de la percepción, es entonces el problema de la evidencia apodíctica: el decidir cuáles evidencias (supuesta manifestación de ser) son apodícticas (segura manifestación de ser). Se necesita un criterio de evidencia que nos permita saber cuáles actos son manifestación de ser y cuáles no lo son. Así resolvemos el problema del conocimiento en sentido estricto (pre-predicativo): de la manifestación (subjetiva) del ser (objetivo). Por tanto, ahora resulta claro que cuando en un párrafo anterior enunciaba el deseo de falta de supuestos como deseo de evidencia estaba hablando de la evidencia auténtica, es decir, apodíctica en el nuevo sentido precisado.

La evidencia apodíctica "es una absoluta indubitabilidad, en un sentido enteramente determinado y peculiar"<sup>15</sup>. El carácter fundamental de la apodicticidad se describe del modo siguiente: "Toda evidencia es auténtica aprehensión de una existencia o de una esencia en el modo "ella misma", con plena certeza de este ser, que por ende excluye toda duda. Lo

---

<sup>14</sup> C.M., p. 56.

<sup>15</sup> C.M., p. 55.

que no excluye es la posibilidad de que lo evidente se torne más tarde dudoso, de que el ser se revele como apariencia; de lo que nos proporciona ejemplos la apariencia sensible. Esta abierta posibilidad del tornarse dudoso, o del no ser, *a pesar de la evidencia*, es susceptible de ser comprobada por anticipado en todo momento, mediante una reflexión crítica sobre la obra de la evidencia. Pero una evidencia apodíctica tiene la señalada propiedad, no sólo de ser, como toda evidencia, certeza del ser de las cosas o hechos objetivos evidentes en ella, sino de revelarse a una reflexión crítica como siendo al par la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser; en suma, de excluir por anticipado como carente de objeto toda duda imaginable. Pero, además, es la evidencia de la misma reflexión crítica, o sea, la del ser de la imposibilidad del no ser de lo dado en la certeza evidente, también a su vez de esta dignidad apodíctica, y lo mismo sucede con cada reflexión crítica de orden superior"<sup>16</sup>.

En conclusión, la percepción es evidente. Pero ¿es apodícticamente evidente? Este es uno de los problemas que me propongo discutir en este estudio.

### La apodicticidad como adecuación

¿Existe un criterio de evidencia apodíctica? ¿Cómo es posible, si es que es posible, adquirir apodicticidad en las creencias?

En la esfera predicativa, la evidencia (no necesariamente apodíctica) se logra mediante lo que Husserl denomina el cumplimiento de la intención vacía, de la mención: la

---

<sup>16</sup> C.M., p. 56.

intuición llena la proposición vacía. El cumplimiento puede ser más o menos pleno según el tipo de acto intuitivo que le sirva de base, y esto da lugar a distintos niveles de evidencia (esta cuestión la he discutido extensamente en un artículo anterior ya mencionado<sup>17</sup>). Es así como Husserl plantea el problema de la evidencia en una de sus primeras obras: las *Investigaciones lógicas*. Pero, aunque la cuestión haga su aparición en la esfera predicativa, no se puede evitar que surja ya desde un comienzo el problema pre-predicativo, porque los actos que sirven de base al cumplimiento son precisamente los que pertenecen al nivel pre-predicativo. Lo que determina que al entrar en síntesis de cumplimiento con la proposición se produzca la evidencia predicativa no puede ser otra cosa que su nivel de evidencia pre-predicativa. Cuando Husserl discute qué tipo de actos pueden proporcionar mayor o menor nivel de evidencia en el cumplimiento de la proposición, está, en realidad, analizando en qué actos hay mayor o menor evidencia pre-predicativa. Veamos, pues, cuáles son sus conclusiones al respecto.

Los actos que proporcionan evidencia han de ser intuitivos -pues ellos llenan el vacío de la significación-. Estos se dividen en perceptivos e imaginativos, y son los primeros los que proporcionan el cumplimiento más perfecto. Por tanto, si volvemos al ámbito pre-predicativo, podemos afirmar que la percepción es la que proporciona el nivel más alto de evidencia, en tanto que manifestación de la cosa misma. Pero busquemos evidencia apodéctica, es decir, busquemos el límite superior de los niveles de evidencia: lo que Husserl denomina el ideal del cumplimiento. Y según el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, este ideal no se logra en cualquier

---

<sup>17</sup> "Evidencia y verdad. Un problema en la fenomenología de E. Husserl".



acto perceptivo, sino sólo en los casos de percepción adecuada. Por tanto, en la esfera de la evidencia pre-predicativa sólo la percepción adecuada puede entenderse como apodíctica.

Esta identificación de apodicticidad y adecuación se sostiene también en *Ideas I*, y se afirma con total claridad en las lecciones de *Filosofía primera*, que Husserl impartió en 1923-4: "Si intento negar o considerar dudosa una evidencia adecuada, surge, y de nuevo en evidencia adecuada, la imposibilidad de la no existencia o del ser dudoso de lo evidente, de lo captado a partir de la absoluta donación de sí mismo. Podemos caracterizar este rasgo característico de la evidencia adecuada también como su *apodicticidad*. Claramente a la inversa es *adecuada toda evidencia apodíctica*. Por ello podemos utilizar ambas expresiones como equivalentes"<sup>18</sup>.

¿Qué se quiere decir exactamente al hablar de adecuación? Este término tiene un significado técnico en la fenomenología de Husserl, que tendré ocasión de discutir con detalle. Pero, para lo que me interesa en esta parte introductoria, puedo entender que la adecuación significa que el objeto sea parte del acto (en un sentido que precisaré más adelante). Entonces, la identificación entre apodicticidad y adecuación supone afirmar que sólo el *cogito* es apodíctico, pues lo adecuado es lo que forma parte del *cogito*. Es decir, sólo hay apodicticidad cuando el ser se reduce a aparecer, cuando no se hace ninguna afirmación que trascienda el aparecer.

---

<sup>18</sup> *Erste Philosophie II, Hua. VIII*, p. 35.

Ya podemos dar una primera respuesta a la pregunta del párrafo anterior. Según ciertos textos de Husserl la percepción es evidente, pero sólo la percepción adecuada es apodícticamente evidente. La percepción inadecuada carece, pues, de apodicticidad. La investigación realizada en este estudio pretende lograr un análisis riguroso de la inadecuación que muestre qué nivel de evidencia debe adjudicarse al ser que se hace presente en la percepción inadecuada y, por tanto, que decida hasta qué punto puede hablarse o no de apodicticidad en su modo de donación. Pero antes de realizar esta investigación, puedo afirmar que, suceda lo que suceda con la percepción inadecuada, lo que es cierto es que la adecuación proporciona apodicticidad. La apodicticidad del *cogito* -que es, a su vez, apodíctica- motiva la realización de la reducción trascendental, que es el punto de partida radical que necesitamos para iniciar nuestro estudio.

## CAPITULO II

### LA REDUCCION TRASCENDENTAL

#### La reducción trascendental y la duda.

La reducción trascendental consiste, dicho muy concisamente, en poner entre paréntesis la tesis de la actitud natural, tesis que afirma la existencia del mundo y de mi propio yo como una parte del mismo. No se trata de realizar con ella ninguna de las actividades que nos resultan bien familiares, como afirmar que es falsa, dudar de ella, o intentar dudar, sospechar que es falsa... Se trata de algo muy distinto y no fácil de aclarar; se trata de ponerla entre paréntesis, desconectarla o ponerla fuera de juego. De momento lo único que sabemos es que se trata de un cambio en la actitud natural, y lo primero que hay que mostrar, por tanto, es que "este cambio es posible por principio"<sup>19</sup>.

Para cambiar una tesis, sea desconectándola o haciendo cualquiera de estas otras actividades más familiares, como dudar de ella, negarla, etc, lo primero que necesito es considerarla como tal tesis, necesito que se haya hecho explícita. Y el problema es que la tesis de la actitud natural no es explícita: cuando me levanto cada mañana no afirmo que "el mundo existe" y que "yo existo como parte del mundo". Cuando abro los ojos, veo la mesa, el armario, las paredes de mi habitación como cosas que existen en un mundo del cual yo formo parte, y supongo implícitamente la existencia de este mundo. La tesis de la actitud natural, por tanto, es implícita, y la necesidad de explicitarla para poder cambiarla plantea un problema que Husserl no considera al

---

<sup>19</sup> *Id. I*, p. 61.

exponer la reducción trascendental en *Ideas I*, donde afirma que "con la tesis potencial y no expresa podemos proceder exactamente como con la tesis expresa del juicio"<sup>20</sup>. Esto es cierto, pero tan sólo una vez que la tesis implícita se ha dado como tal tesis, es decir, una vez que se ha explicitado. El problema que Husserl desatiende consiste, pues, en enunciar las condiciones de posibilidad para que la tesis de la actitud natural se haga explícita.

Esto parece sencillo respecto a cualquier tesis parcial, pero no lo es tanto respecto a la tesis de la actitud natural, porque se trata de algo presupuesto en todo momento y en toda actividad; vivir es vivir en actitud natural, y, por tanto, al vivir siempre ejecuto la tesis de la existencia del mundo. El problema es cómo es posible tomar distancia respecto a ella, dado que toda actividad y toda vivencia la presuponen. Este es, en definitiva, el problema del origen del filosofar, de las condiciones de posibilidad de saber que no se sabe. En la actitud natural se vive en la creencia de que existe el mundo, y la cuestión es cómo es posible pasar a otro nivel en el que esta creencia se da como tal, y, por tanto, como algo que puede ser cambiado y sustituido por un saber más radical.

Aunque la pregunta de cómo sea posible el cambio de actitud no sea fácil de responder, lo cierto es que de hecho el cambio es posible. La imposición de lo real no es tan violenta como para que el sujeto no pueda escapar a ella. El yo vive volcado al mundo, vive inmerso en la tesis de la actitud natural, pero es capaz de dejar de vivir exclusivamente en ella y de pasar a un segundo nivel reflexivo. Es capaz de reflexionar, además de vivir. No se trata de dejar de vivir en la actitud natural, sino de dejar de vivir exclusivamente en

---

<sup>20</sup> *Id. I*, p. 62.

ella. Se trata de escindir la actividad del yo, que ha de darse simultáneamente en dos niveles: en el nivel no reflexivo vive la tesis y la cree; en el nivel reflexivo explicita la tesis, sabe que se trata de una tesis creída y es capaz de plantear las preguntas propias del filosofar.

Una vez mencionado el problema de la explicitación de la tesis de la actitud natural, puedo analizar la propuesta de Husserl según la cual un cambio siempre posible de actitud consiste en poner la tesis entre paréntesis, en neutralizarla.

"No se trata de una conversión de la tesis en la antítesis, de la oposición en la negación; tampoco de una conversión en conjetura, sospecha, en indecisión, en una duda (en ningún sentido de la palabra): nada de esto pertenece al reino de nuestro libre albedrío. *Es más bien algo enteramente peculiar. No abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar en nada nuestra convicción*, que sigue siendo la que es mientras no introducimos nuevas razones de juzgar, que es justo lo que no hacemos. Y, sin embargo, experimenta la tesis una modificación -mientras sigue siendo la que es, *la ponemos, por decirlo así, "fuera de juego" (außer Aktion), la "desconectamos" (schalten sie aus), la "ponemos entre paréntesis" (klammern sie ein)*. La tesis sigue existiendo, como lo puesto entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera de la conexión. Podemos decir también: la tesis es una vivencia, *pero no hacemos de ella "ningún uso"*"<sup>21</sup>.

Poner entre paréntesis la tesis de la actitud natural no es dudar de ella. En esto se diferencian el punto de partida del filosofar propuesto por Husserl del utilizado por Descartes.

---

<sup>21</sup> *Id.* I, p. 63.

En la reducción sigo creyendo la tesis de la actitud natural, es decir, sigue pareciéndome totalmente cierta: el poner entre paréntesis "*es conciliable con la convicción no quebrantada y en casos inquebrantable, por evidente, de la verdad*"<sup>22</sup>. Se dirá que también en la exposición de Descartes el filósofo que medita sigue creyendo la tesis de la existencia del mundo. El hombre Descartes no duda "en serio" de la existencia del mundo: "debemos atender a la diferencia que hay entre la condición en la vida y la indagación de la verdad, diferencia en que he insistido tantas veces (...) Por eso he dicho en algún lugar que un hombre de buen sentido no podía dudar en serio de esas cosas"<sup>23</sup>. Descartes no duda en serio de la existencia del mundo, es decir, no duda en su vida práctica, sino que limita la duda al nivel teórico. Pero en la reducción se trata de algo muy distinto. Por supuesto, no se duda en la práctica: todas las actividades se realizan desde dentro de la actitud natural y no desde el nivel reflexivo. Pero lo interesante, y la diferencia con el planteamiento cartesiano, estriba en que tampoco se duda en la esfera teórica: no sólo vivimos *como si* el mundo existiera, sino que seguimos convencidos teóricamente de la existencia del mundo. En el ámbito teórico seguimos creyendo la tesis, que no se convierte en dudosa, porque para dudar de ella hemos de dar motivos de duda y esto es justamente lo que no hacemos: "no introducimos nuevas razones de juzgar".

La tesis no se convierte en dudosa, sino en algo bien distinto: en tesis puesta entre paréntesis. Construyo otro nivel de discurso -el trascendental- en el que el primero queda inserto, pero puesto entre paréntesis, desconectado. Las imágenes que propone Husserl para entender esto son muy

---

<sup>22</sup> *Id.I*, p. 64.

<sup>23</sup> *Meditationes de prima philosophia*, p. 351.

ilustrativas. Tengo una frase y se trata de introducir la frase en un texto completo de modo tal que la frase quede entre paréntesis. O bien tengo un circuito y se trata de introducirlo en un circuito más amplio de modo que el circuito parcial quede desconectado dentro del todo -aunque si quisiera podría volver a conectarlo-. El nuevo nivel de realidad es el texto y el circuito amplio. El antiguo nivel sigue presente, pero puesto entre paréntesis o desconectado: no forma parte del nuevo texto o circuito. Lo puesto entre paréntesis está ahí, sigue escrito y puedo leerlo; el trozo de circuito desconectado también sigue ahí y por ello puedo volver a conectarlo. Lo que sucede es que en el texto que leo me salto los paréntesis; en el experimento eléctrico que ahora realizo, el circuito parcial está desconectado. En el segundo nivel de discurso, describo lo que queda dentro del paréntesis, describo el circuito desconectado, pero no los considero parte de mi nuevo nivel de realidad. No se trata de borrar lo que está dentro del paréntesis o quitar una parte del circuito: se trata de conservarlo como objeto de estudio que he de tener necesariamente en cuenta en mi nuevo nivel de discurso. Dicho de otra forma, desde el segundo nivel reflexivo elaboro una ciencia con una serie de afirmaciones, y en ella no introduzco la proposición correspondiente a la creencia sobre el ser del mundo que se produce en el primer nivel; pero la creencia sigue produciéndose y puede, por tanto, ser descrita desde el segundo nivel. Lo único que cambia es que ya no puede ser utilizada como premisa para ninguna de mis afirmaciones; dentro de mi ciencia no puedo dar por válida dicha creencia, no la utilizo, no me pronuncio al respecto.

En conclusión, al hacer la reducción la tesis no se convierte en negada o dudosa, sino que sigo afirmándola como verdadera, pero esta afirmación se produce ahora en un nivel distinto al de mi ciencia. Por tanto, dentro de mi ciencia la afirmación no es falsa, ni dudosa; pero tampoco es

verdadera, sino que está entre paréntesis. Y este estar entre paréntesis es compatible tanto con la falsedad como con la verdad dadas en evidencia apodíctica.

De este modo, hemos justificado por qué poner entre paréntesis una tesis es algo siempre posible: porque no depende de haber mostrado *a priori* con evidencia apodíctica la verdad, la falsedad o la dubitabilidad de la tesis de la actitud natural, cosas que bien podrían resultar imposibles. El poner entre paréntesis no necesita de ninguna justificación teórica, porque no se trata de afirmar nada, sino de no hacer ciertas afirmaciones. Esto es algo posible por principio, que podemos practicar con total libertad: "con referencia a *toda* tesis podemos, y con plena libertad, practicar esta peculiar ἐποχή"<sup>24</sup>.

La diferencia entre el planteamiento de Husserl y el cartesiano es, entonces, clara. Descartes considera imposible justificar apodícticamente la verdad de la tesis de la actitud natural, y así cree haber justificado su dubitabilidad. Husserl, por el contrario, considera ambas cosas igualmente injustificables al comienzo de una investigación: no afirma la apodicticidad de la tesis, pero esto no implica, como quiere Descartes, afirmar su no apodicticidad (su dubitabilidad). Husserl no afirma la apodicticidad, pero tampoco la no apodicticidad: se limita a poner la tesis de la actitud natural entre paréntesis.

En este sentido creo que deben interpretarse las afirmaciones de Husserl, que no siempre son todo lo claras que debieran. En las *Meditaciones cartesianas*, por ejemplo, podemos leer: "No se trata sólo de que un objeto empírico

---

<sup>24</sup> *Id.I*, p. 64.



determinado pueda padecer la desvalorización de convertirse en ilusión de los sentidos; también el conjunto entero de la experiencia abarcable como unidad en cada caso, puede revelarse y parece haberse revelado en Descartes como ilusión, como, por decirlo así, un *sueño coherente*. La simple referencia a la posibilidad de estas repentinas y totales mutaciones de la evidencia no debe ser tomada por nosotros como una crítica suficiente de ésta, ni debemos ver sencillamente en ella una prueba de la posibilidad de pensar la inexistencia del mundo, a pesar de la constante experiencia que estamos teniendo de él. Nos limitamos a afirmar que la evidencia de la experiencia del mundo necesitaría en todo caso, a los fines de una fundamentación radical de la ciencia, de una previa crítica de su validez y alcance, o sea, que no podemos tomarla incuestionablemente como inmediatamente apodíctica<sup>23</sup>.

Como se ve, Husserl considera que los motivos de duda cartesianos no son suficientemente fuertes para constituir una prueba de la posibilidad de pensar la inexistencia del mundo, con lo cual no se puede afirmar que la tesis de la actitud natural sea dudosa (no apodíctica). Sin embargo, las expresiones finales de esta cita parecen contradecir esto, porque afirmar que la evidencia de la experiencia del mundo necesitaría de una previa crítica de su validez y que no podemos tomarla como inmediatamente apodíctica (en lo cual insiste también el texto inmediatamente anterior al citado) significa que la tesis de la actitud natural carece de apodicticidad inmediata. Esto contradice la reducción trascendental bien entendida, pues de acuerdo con ella no se debe afirmar ni la apodicticidad, ni la no apodicticidad de la tesis. Lo que se debería decir es que "quizás" necesite una

---

<sup>23</sup> C.M., pp. 57-8.

crítica de su validez, y que no la tomamos como apodíctica no porque ello sea imposible, sino porque "quizás" no sea posible tomarla incuestionablemente como inmediatamente apodíctica. Afirmar al comienzo de la investigación la no apodicticidad de la tesis de la actitud natural supone aceptar un dato no justificado -un prejuicio de los que se intentan eliminar con la reducción trascendental-, pues para justificarlo habría que mostrar la no inmediatez en la donación del mundo, cosa que *a priori* no tenemos por qué aceptar como cierta (este resultado lo obtendremos en un momento posterior de la investigación, al analizar la intencionalidad dentro de la reducción, pues entonces el ser del objeto se dará como trascendente frente a la inmanencia del *cogito*).

Por tanto, podemos afirmar que la reducción trascendental bien entendida, que pone entre paréntesis el ser del mundo, es más radical que la duda universal acerca del ser del mundo propuesta por Descartes, ya que sabemos *a priori* que es posible, mientras que la duda quizás sea algo imposible. Para dudar de algo -en el nivel teórico- se necesitan motivos de duda, que muestren el carácter dudoso de lo afirmado, y mientras no se justifique estos motivos de duda no se puede erigir la duda en punto de partida de una investigación. Los motivos de duda que da Descartes en sus *Meditaciones metafísicas* para poner en cuestión la existencia del mundo son bien conocidos: ilusiones sensibles que permiten dudar del ser así del mundo, el sueño que hace dudar del ser del mundo, y el genio maligno que motiva la duda acerca de las verdades de razón. De este modo, Descartes se obliga a introducir desde un comienzo datos que sólo se pueden justificar teóricamente al final de una larga investigación, y que, por tanto, puede que no sean ciertos: saber si los motivos de duda lo son realmente, es decir, si son suficientes para quebrar la evidencia de la tesis de la actitud natural, no es tarea fácil. Para convencerse, por ejemplo, de

que el sueño es un motivo para dudar de que el mundo exista, se necesita toda una investigación y quizás al final de ella se revele como un falso motivo -ésta es, precisamente una de las tesis que trataré de demostrar en este estudio-, con lo cual quedaría invalidado el mismo punto de partida<sup>26</sup>.

En conclusión, la reducción proporciona un punto de partida radical para la investigación filosófica -radical en el sentido de no incluir presupuestos injustificados-, y deja abierta la cuestión del nivel de evidencia con el que se da la existencia del mundo (lo cual es decisivo para este trabajo). El siguiente paso teórico es, entonces, mostrar que el cambio de actitud que se produce en la reducción es un auténtico punto de partida, en el sentido de ponernos en camino hacia alguna meta interesante. Dicho de otra forma, sabemos que la reducción trascendental es siempre posible, y, por tanto, se puede llevar a cabo al comienzo de una investigación, pero hay que dar una razón por la que llevarla a cabo. El motivo que justifica el acto libre de la reducción trascendental es que mediante ella logramos abrir un terreno de apodicticidad -pues lo que queda dentro de los paréntesis reductores se muestra como apodíctico- y, con ello, accedemos al punto de partida radical buscado para nuestro estudio.

---

<sup>26</sup> He de precisar que algo que es siempre posible -y puede servir, por tanto, como punto de partida de una filosofía- es el *intento* de dudar. Descartes, sin embargo, no se queda en el intento de duda, sino que pasa rápidamente a mostrar que toda la realidad, salvo el *cogito*, sucumbe a dicho intento de duda, pues hay diversos motivos que justifican la duda efectiva (y este resultado no puede menos que condicionar el resto de su investigación). Por el contrario, Husserl propone un simple no pronunciarse acerca de la existencia del mundo, y este punto de partida, al igual que el mero intento de dudar, no necesita de ninguna justificación teórica.

## El *cogito* trascendental como punto de partida apodíctico.

¿Qué queda tras la reducción trascendental? Desde un planteamiento clásico de tipo cartesiano podríamos decir que en la reducción se pone el ser del mundo entre paréntesis, y, por tanto, lo que queda fuera del paréntesis es el *cogito*. Reducimos la *res extensa* y nos quedamos con la *res cogitans*.

Sin embargo, esta primera respuesta se revela rápidamente como incorrecta, pues el punto básico en la reducción -que Husserl todavía no había descubierto en la primera edición de las *Investigaciones Lógicas*- es que también el *cogito* entendido como *res cogitans*, es decir, como parte del mundo, ha de someterse a la reducción. Si el mundo no existe, tampoco existo yo como esta persona concreta que vive en un determinado lugar y en un determinado momento de la historia. Y, por tanto, tampoco existe el *cogito* entendido como mente, como algo en una relación más o menos estrecha con mi cuerpo, que forma parte del mundo igual que mi cuerpo, que es una cosa más del mundo, y que es estudiado por una ciencia determinada: la psicología. La pregunta que hacíamos poco más arriba en realidad no es fácil de responder. "*¿Qué puede, en efecto, quedar, cuando se ha desconectado el mundo entero, contados nosotros mismos con todo cogitare?*"<sup>27</sup>, se pregunta Husserl en *Ideas I*. Lo que queda es la conciencia trascendental, la conciencia pura, el *cogito* trascendentalmente reducido. Se trata de algo bien distinto de la *res cogitans*, del *cogito* empírico<sup>28</sup>. El *cogito* trascendental sólo surge cuando practicamos la reducción sobre el empírico y ponemos entre

---

<sup>27</sup> *Id. I*, p. 66.

<sup>28</sup> Por esta razón el idealismo de Husserl no es idealismo subjetivo, sino trascendental.

paréntesis su existencia en el mundo de la actitud natural, su existir como mente relacionada con un cuerpo físico. Entonces lo que queda es el mero aparecer, el puro fenómeno.

En el *cogito* trascendental se da la evidencia apodíctica que necesito para fundar una ciencia radical, pues en él el ser se reduce a aparecer y, por tanto, se logra la adecuación que cancela toda posible duda<sup>29</sup>. En efecto, si limito mis afirmaciones al *cogito*, si me limito a pronunciarme sobre el aparecer como tal, no afirmo nada más allá del aparecer y, por tanto, no puede haber error en mi creencia. El error consiste en tomar lo aparente como ser auténtico, pues puede suceder que lo que parece ser en realidad no sea nada; pero si no afirmo nada sobre el ser, sino que me limito a constatar el aparecer como tal aparecer, entonces no puedo engañarme. Si afirmo que "veo" rojo, en el sentido del *cogito*, es decir, si me limito a describir mi estar embargado por una sensación de rojo y mi mero creer en la existencia del rojo objetivo, no puedo engañarme. Sólo cabe el error si afirmo que no sólo "veo" el rojo, sino que existe realmente el color rojo objetivo que creo ver, es decir, si afirmo que veo el rojo, utilizando el término ver con el sentido de la actitud natural.

En una palabra, el *cogito* es el único fenómeno en que la duda se autocancela, pues en él se funden "ser" y "parecer ser". Por tanto, cualquier intento de duda sobre el *cogito* queda automáticamente frustrado, y puedo asegurar su evidencia apodíctica. Cuando el ser se reduce a aparecer, cuando el objeto forma parte del aparecer -como sucede en el *cogito*- hay adecuación y, por tanto, apodicticidad.

---

<sup>29</sup> Veremos más adelante, al estudiar la intencionalidad, que en el *cogito* se incluye el *cogitatum qua cogitatum*, y que, por tanto, éste goza también de una apodicticidad total.

La adecuación del *cogito* proporciona apodicticidad y, por tanto, un punto de partida radical para nuestro estudio. El *cogito* sé que es apodíctico; la existencia del mundo quizás lo sea, pero de momento no sé cómo justificarlo, y, como tampoco sé justificar que es dudosa, me limito a ponerla entre paréntesis y a empezar mi investigación desde lo que ha quedado más allá -o más acá- de los paréntesis. Como se ve, en este estudio utilizo la reducción trascendental como instancia crítica que permita considerar los resultados obtenidos como saber radical y no como simple δόξα. Pero he de aclarar ya desde un comienzo que no asumo por ello las tesis ontológicas sobre el ser trascendente que Husserl parece considerar inseparables de este método, y que le llevan a defender un idealismo trascendental.

En efecto, decidir con qué tipo de evidencia se da el ser del mundo es el problema de la razón, tal como se tematiza en la última sección de *Ideas I*; es decir, es el problema de la justificación racional de la creencia en la existencia del mundo. Para resolverlo hay que llevar a cabo una descripción de los actos en los que se dona el mundo, es decir, de los actos de percepción inadecuada. Pues bien, el estudio que hace el Husserl de *Ideas I* del fenómeno de inadecuación se lleva a cabo desde fuera de la reducción, y parece tener como única conclusión posible el idealismo trascendental, en que se afirma un claro salto ontológico entre el ser de la conciencia -apodícticamente cierto- y el ser del mundo -necesariamente dudoso<sup>30</sup>. Frente a esto, la investigación acerca de la percepción inadecuada que realizaré en las próximas páginas se llevará a cabo desde dentro de la ἐποχή y mostrará que la conclusión idealista de Husserl no es sostenible, pues se apoya en una tematización incorrecta de la inadecuación perceptiva.

---

<sup>30</sup> Ver *Id. I*, pp. 69-121.

Justificaré que la existencia del mundo es tan evidente como la existencia de la conciencia trascendental tal como es tematizada por el idealismo: en ninguna de las dos hay apodicticidad, pero en ambas encontramos un tipo de evidencia que ocupa el nivel inmediatamente siguiente a la apodicticidad. Intentaré, por tanto, dar cuenta de algo que Merleau-Ponty afirma pero que, en mi opinión, no logra justificar en ningún momento: "la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa"<sup>31</sup>.

En conclusión, mi trabajo utiliza la reducción trascendental como comienzo absolutamente radical, pero al final de una larga investigación veremos que, aunque la reducción haya sido el único punto de partida aceptable, no es por ello el único punto de llegada, como parece suceder en el idealismo trascendental de Husserl.

### **Reducción trascendental y reducción eidética.**

Además de la reducción trascendental considera Husserl otro tipo de reducción, que también parece proporcionar un comienzo radical para un estudio filosófico. Me refiero a la reducción eidética, que pasa de los hechos a las esencias, y nos abre así la región del ser ideal. El ámbito de lo ideal parece ser, en principio, un buen lugar para encontrar la apodicticidad buscada. Pero veremos que, a pesar de ser absolutamente necesaria, no es suficiente como punto de partida de una filosofía que se pretenda radical -y necesita, por tanto, ser completada con la reducción trascendental-.

---

<sup>31</sup> *Phénoménologie de la perception*, Introd., p. VIII.

La reducción eidética es absolutamente necesaria en fenomenología, porque esta última se entiende a sí misma como una ciencia y, por tanto, como un saber necesariamente predicativo, cuyas proposiciones han de tener una universalidad que sólo se logra en el juzgar sobre esencias. Si afirmamos, por ejemplo, que la percepción es un acto sintético, lo que estamos haciendo no es vivir la síntesis perceptiva, ni limitarnos a constatar el hecho de que alguno de nuestros actos perceptivos se producen de modo sintético. Lo que queremos afirmar es que todo acto perceptivo ha de ser sintético. Se trata de una verdad eidética acerca de la esencia de la percepción, y no de la mera constatación de un hecho contingente. Si discutimos sobre el nivel de evidencia de la percepción, es claro que esta evidencia se produce en el nivel pre-predicativo, pero también es obvio que su formulación y justificación teórica sólo se puede hacer en el ámbito predicativo, mediante proposiciones en las que se afirme y justifique dicha evidencia.

La necesidad de la reducción eidética era ya clara para el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, que con su refutación del psicologismo pretende abrir la puerta a una ciencia ideal y objetiva de verdades eternas, que quedan más allá de todo relativismo. Husserl defiende, por tanto, ya en las *Investigaciones* la posibilidad de la reducción eidética -aunque no utilice esta terminología-, pues afirma la existencia de actos categoriales en que se intuyen universales de modo apodíctico. Afirma, pues, que no sólo hay percepción de lo singular, sino también de lo ideal; percepción que, además, proporciona la evidencia apodíctica que exigimos como punto de partida del filosofar. Los objetos de la fenomenología son, por tanto, las esencias ideales y no los meros hechos.



Por mi parte, he de presuponer en este estudio la posibilidad de la reducción eidética, pues lo que intento llevar a cabo es una tematización *predicativa* de la esencia de la percepción inadecuada -y no de actos individuales y aislados de percepción-. Sin embargo, tratar de justificar la posibilidad de esta reducción eidética desbordaría totalmente los marcos de este trabajo. Tampoco me puedo remitir en este punto a la teoría de la intuición categorial de las *Investigaciones*, porque la considero realmente insostenible. En esta obra de Husserl el criterio de apodicticidad es la adecuación. La percepción adecuada de un universal tendría que consistir en una identidad entre el representante intuitivo y el objeto. Pero es obvio que en la percepción eidética jamás pueden coincidir el representante y el objeto intencional. El representante sensible es tan sólo un *ejemplo*, un *individuo* de la especie. Esta última es el objeto intencional de nuestro acto categorial, y en ningún sentido puede afirmarse que sea idéntica a uno de los individuos que caen bajo ella.

Basten estas breves observaciones para darnos cuenta de la problematicidad de la reducción eidética, que, sin embargo, me permito presuponer en mi estudio. Realmente estoy convencida de que puede elaborarse una teoría de la intuición que dé cuenta no sólo del ser individual espacio-temporal -éste es el único tema del que aquí me ocupo-, sino de la objetividad ideal. Pero de momento no tengo otra opción que presuponer la posibilidad de la reducción eidética, sin tratar de justificarla.

He de precisar, sin embargo, que la única esfera eidético-material que resulta necesaria para la fenomenología -y, por tanto, para la presente investigación- es la correspondiente a la conciencia trascendentalmente purificada. Debido a esto, el resto de esferas eidético-materiales (con sus respectivas ontologías) se pueden someter, en un segundo

momento, a la reducción trascendental, que experimenta, por tanto, un ensanchamiento: ya no se trata de poner entre paréntesis la tesis de la actitud natural, sino que también las ciencias eidético-materiales quedan en ella desconectadas. Por último, respecto a la ciencia eidética formal, Husserl considera que también puede ser incluida dentro de la reducción, pues las proposiciones lógicas que en principio resultarían necesarias para la fenomenología "serían meros axiomas lógicos, como el principio de contradicción, cuya universalidad y absoluta validez podría hacerse evidente a sí misma en los ejemplares de sus propios datos"<sup>32</sup>.

Pero ¿no constituye la reducción eidética un punto de partida apodíctico para la fenomenología? ¿No podríamos prescindir de la reducción trascendental y quedarnos tan sólo con la eidética? En realidad, cualquier ciencia que utilice la reducción eidética se ocupa de esencias, y sus afirmaciones versan, por tanto, no sobre la existencia del mundo o de seres particulares dentro del mundo, sino sobre las esencias correspondientes. En ningún libro de matemáticas o de psicología pura se encontrará un teorema en el que se enuncie y demuestre la existencia del mundo, ni tampoco se encontrará esta afirmación como presupuesto para la demostración de otras proposiciones matemáticas o de otras tesis psicológicas. En ninguna ciencia de esencias se utiliza, por tanto, como premisa la tesis de la actitud natural. Parece, pues, que al hacer la reducción eidética, hemos llevado a cabo precisamente lo pedido en la reducción trascendental: hemos prescindido de la existencia del mundo. Entonces ¿por qué no olvidarnos de la reducción trascendental? ¿Por qué no considerar como filosofía primera -como fenomenología-, lo que hace cualquier científico ocupado en desarrollar su ciencia

---

<sup>32</sup> *Id.I*, p. 127.

en la esfera eidético, lo que hace un matemático inmerso en la demostración de un teorema o un psicólogo que describe la esencia de la conciencia?

Para responder a esta pregunta basta darse cuenta de que la tesis de la actitud natural no interviene en estas ciencias eidéticas debido a un motivo muy peculiar. Cualquiera de estas ciencias se ocupa de un dominio limitado del ser, con lo cual deja fuera de ella un amplio campo de investigación, y es precisamente en él donde se incluye la tesis de la actitud natural. Esta tesis, por tanto, no entra en la ciencia, no porque se haya puesto entre paréntesis, sino porque pertenece a lo que desde un principio está fuera del campo temático de la ciencia. Ahora bien, una filosofía primera, al contrario que cualquiera de estas ciencias de esencias, ha de ser ciencia acerca del todo; su campo de investigación no puede ser limitado por nada, no puede dejar fuera nada; ante la pregunta filosófica todo se hace cuestión: el todo es el tema de la filosofía. Si cualquier ciencia eidética pretende erigirse en filosofía primera, se muestran inmediatamente sus presupuestos injustificados, pues entonces ha de pronunciarse acerca de la tesis de la actitud natural y al hacerlo afirmará la existencia del mundo. Aunque es cierto que el matemático, por ejemplo, se ocupa de esencias y no se preocupa de un supuesto teorema en el que enunciase la existencia del mundo, también es cierto que concibe la ciencia como una actividad dentro de un mundo, cuya existencia no utiliza, pero utilizaría si se le exige una interpretación filosófica de su ciencia -como dice Husserl, el mundo no forma parte del "horizonte" de su ciencia (su existencia no funciona en ningún momento a modo de premisa), pero sí constituye un "fondo" que sigue ahí mientras el científico hace teoría<sup>13</sup>. Por tanto, una filosofía

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 60.

primera, para no presuponer la existencia del mundo, no puede limitarse a no utilizarla como premisa para deducir otras verdades, al modo en que lo hacen las ciencias eidéticas, sino que ha de pronunciarse respecto a ella y afirmar explícitamente que no puede utilizarse como presupuesto. La reducción trascendental consiste precisamente en hacer esta afirmación explícita; en ella se prohíbe expresamente utilizar la tesis de la actitud natural dentro de una filosofía primera.

Queda, pues, claro por qué la psicología eidética no es fenomenología, a pesar de que parece ocuparse de lo mismo que esta última: del *cogito*, y no, por cierto, del *cogito* empírico, sino de la esencia ideal de los actos del *cogito*, con lo cual en ningún momento presupone la existencia de sujetos empíricos cuyas mentes fueran su objeto de estudio. Pero, según hemos visto, si al psicólogo eidético se le exige una interpretación filosófica de su ciencia, dará una interpretación naturalista: interpretará las esencias como las correspondientes al mundo existente. Presupondrá que el *cogito* cuya esencia se describe existe como parte de un mundo de seres externos a la conciencia, sobre los que en cualquier momento podría volver la mirada. Estas afirmaciones que hace el psicólogo si pretende convertir su ciencia en filosofía, son las que se pone entre paréntesis con la reducción trascendental.

En conclusión, mediante la reducción eidética no se logra salir de la actitud natural y, por tanto, ésta debe ser completada con la reducción trascendental, si queremos tener un punto de partida radical para una filosofía primera<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Husserl, para justificar por qué las ciencias eidéticas no se identifican con la fenomenología, utiliza un argumento distinto del que acabo de proponer. Lo que afirma en *Ideas I* (p. 67) es que la fenomenología busca un reino de ser individual y no ideal, como el

### CAPITULO III

## LA INTENCIONALIDAD Y LA ESTRUCTURA DEL ACTO INTENCIONAL

### Cogito e Intencionalidad.

La reducción nos permite acceder al *cogito*, cuya única característica es, por el momento, la apodicticidad. El sujeto cognoscente que reduce el mundo está absolutamente seguro de su saber. Pero ¿es el *cogito* algo más que apodicticidad pura? El sujeto cognoscente ¿está seguro de algo más que de su propia seguridad? Quizás lo celosamente asegurado en el *cogito* no sea nada, sea una mera formalidad. Es claro que de ser así no podríamos iniciar ninguna investigación, pues ésta finalizaría en su mismo punto de partida.

Pero lo interesante de la reducción es que el *cogito* obtenido presenta una característica fundamental que se descubre al iniciar la investigación: su intencionalidad. La intencionalidad muestra que el *cogito*, es decir, el aparecer, es siempre el aparecer del mundo. Esto permite recuperar el mundo como objeto intencional y hace así posible iniciar toda una serie de investigaciones que exploren la relación entre el aparecer y lo que aparece: ésta precisamente es la ingente labor de la ciencia fenomenológica. El *cogito* obtenido en la reducción es, ante todo, un campo infinito de trabajo: "En contraste con Descartes, nosotros nos sumimos en la tarea de

---

proporcionado por las ciencias de esencias. Pero, en el fondo, decir que la filosofía ha de ocuparse de lo individual es decir que ha de ocuparse con la totalidad del ser y no sólo con una parte (con el ser ideal).

*explorar el campo infinito de la experiencia trascendental.* La evidencia cartesiana, la de la proposición "*ego cogito, ego sum*", no da fruto porque Descartes no sólo omite el poner en claro el puro sentido metódico de la epojé trascendental, sino que también omite el dirigir la mirada a la posibilidad que tiene el *ego* de explorarse a sí mismo hasta lo infinito y sistemáticamente por medio de una experiencia trascendental, y con ello al hecho de que el *ego* está ahí presto, como un posible campo de trabajo, absolutamente singular y aislado, en cuanto que relacionándose sin duda con el mundo todo y con todas las ciencias objetivas, empero no da por supuesto su valor de realidad, y por ende está separado de todas estas ciencias y no linda con ellas en ninguna manera"<sup>35</sup>. La exploración del *cogito* va a poner inmediatamente al descubierto el fenómeno de la intencionalidad y, por tanto, lo que se trata de explorar es, en definitiva, la estructura intencional del *cogito*: "El problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de intencionalidad"<sup>36</sup>.

El aparecer no es mero aparecer, sino que es aparecer de lo que aparece. Ver la casa no es simplemente ver, sino ver la casa. Oír un silbido no es simplemente oír, sino oír el silbido. *Lo* percibido se distingue de la percepción, *lo* querido del querer, *lo* imaginado del imaginar... Esta distinción entre el aparecer y lo que aparece es la distinción intencional. Tenemos que tematizar en qué consiste, es decir, tenemos que hacer la pregunta acerca del ser del aparecer y acerca del ser de lo que aparece, y describir cuál es la relación entre ambos tipos de ser. En esta primera parte, que es meramente preparatoria, bastará con dar unas breves pinceladas, que

---

<sup>35</sup> C.M., pp. 69-70.

<sup>36</sup> *Id.I*, p. 337.

abran la investigación posterior acerca de la intencionalidad<sup>37</sup>.

El ser del aparecer consiste simplemente en aparecer, en ser fenómeno (para una subjetividad). Este el dato más inmediato: el *cogito* tal como se tematiza desde un comienzo, y, por tanto, de momento no es necesario hacer más comentarios al respecto -aunque su análisis detenido nos llevará muchas páginas de la posterior investigación-. La pregunta que resulta ahora interesante es, más bien, la que pregunta por el tipo de ser que tiene lo que aparece.

Podríamos decir que lo que aparece es el mismo aparecer. Entonces la distinción entre el aparecer y lo que aparece sería una distinción meramente verbal, una simple cuestión de gramática. El aparecer, por la mera caracterización lingüística de la palabra "aparecer", ha de ser aparecer de algo. Pero lo que aparece puede ser el mismo aparecer. En el aparecer aparece el aparecer mismo; el aparecer es aparecer de sí mismo. Si aparece dolor, si vivo dolor, el aparecer es aparecer del dolor.

---

<sup>37</sup> La deficiencia más grave de mi exposición es que me limitaré a considerar un único tipo de trascendencia: la del mundo externo, por ser la que primero salta a la vista y ser, entonces, más fácilmente tematizable. En la tercera parte, introduciré el problema del tiempo y de las síntesis pasivas, y aparecerá, entonces, un tipo de intencionalidad distinta de la que constituye el mundo, pero en la que también se constituyen objetos de diversos tipos. La trascendencia de estos objetos puede considerarse débil por formar parte de lo que denominamos la conciencia, y, sobre todo, por servir, a su vez, de base "no intencional" para la constitución de la trascendencia del mundo. Esta última, que ya no es en ningún sentido base sensible para nuevos niveles constitutivos, puede considerarse como la trascendencia en sentido fuerte.

Evidentemente, la distinción intencional no consiste en esta trivialidad gramatical que acabo de exponer. La distinción intencional afirma, por el contrario, que en todo *cogito* lo que aparece es algo *esencialmente distinto* del aparecer. Si veo un árbol, vivo unos colores y formas subjetivas que constituyen el aparecer (visual) del árbol, pero además veo el árbol con sus colores y formas objetivas, que es distinto de la vivencia en la que aparece. Una primera justificación de esta última afirmación la obtenemos si pensamos en lo siguiente: el aparecer deja de ser cuando cierro los ojos, pues entonces dejo de vivir colores y formas; pero el árbol que aparece no es este aparecer que pierde su ser por un acto voluntario del sujeto. Muy al contrario, es algo que aparece como teniendo un ser que no se diluye aunque cierre los ojos. Aparece como teniendo partes no vistas por el sujeto -el interior y la parte de atrás-, como poseyendo una serie de propiedades objetivas que no se tematizarían correctamente como aparecer, que no se identifican con los colores y formas subjetivos, porque, por ejemplo, mientras la forma subjetiva del árbol se hace más pequeña cuando me alejo, su forma objetiva permanece inmodificada.

En principio, podríamos pensar que sería posible que sólo hubiera apareceres caóticos de formas y colores diversos, de ruidos extraños y confusas sensaciones táctiles, en los que no apareciera ningún objeto. Pues bien, lo que afirma la intencionalidad es que esto no sucede, que la vida de la conciencia consiste necesariamente en apareceres en los que aparece algo distinto del aparecer, es decir, afirma que lo que aparece es y su ser no se reduce a aparecer. Por tanto, en el aparecer de lo que aparece podemos sustituir el "lo" por una expresión más explícita: el objeto. El aparecer es el aparecer del objeto que aparece. Se distinguen el ser del aparecer y el ser de lo que aparece. El ser del aparecer es, como bien



sabemos, el ser de la conciencia, y el ser de lo que aparece es el ser de lo otro que la conciencia, de lo trascendente.

En un primer momento, y para facilitar la exposición, podemos considerar lo que sería el equivalente a la distinción intencional dentro de la actitud natural -luego bastará hacer la reducción para encontrarnos ante una descripción totalmente correcta de la intencionalidad-. Se trataría de lo siguiente. El árbol aparece, pero su ser no consiste en ser aparecer, ni tampoco en el hecho de que aparece en un aparecer. El árbol no sólo aparece sino que además es, con un tipo de ser que no se agota en aparecer como árbol. Puedo quitar el "que aparece" y queda todavía algo: queda el objeto que es. Debo escribir, pues: aparecer del objeto que es y que aparece. El ser consiste en ser como árbol, en ocupar un tiempo y un espacio, en tener unas determinadas propiedades objetivas -un color, una textura, un peso...-. Este ser no depende del ser del aparecer, porque puede seguir existiendo, aunque haya desaparecido el acto perceptivo en el que se produce el aparecer. La cosa, que existe de este modo trascendente e independiente del aparecer, además de ser puede aparecer, pero el hecho de que aparezca es algo secundario y derivado de su ser.

Como he dicho, esta primera interpretación de la intencionalidad no es la correcta, pues no he tenido en cuenta la reducción trascendental. Al afirmar el ser de lo que aparece me he salido del *cogito* trascendentalmente reducido, he ignorado que la descripción correcta de la distinción intencional se hace desde dentro de la reducción. Para entender lo que es la intencionalidad, tengo, por tanto, que añadir la reducción a la descripción hecha. Con ello aclararé además plenamente en qué consiste la reducción, pues, en definitiva, lo que vamos a hacer es especificar qué es el *cogito* trascendentalmente reducido que queda tras ella;

mostraré que no es algo tan poco interesante como pudiera parecer en un principio.

He afirmado desde la actitud natural que lo que aparece es un ser real existente en el espacio y en el tiempo, cuya existencia espacio-temporal no se reduce al hecho de que aparece. Pues bien, la reducción consiste precisamente en poner entre paréntesis la existencia de este ser real, consiste en no afirmar como verdadera esta pretendida existencia de lo que aparece. La distinción intencional consiste, entonces, en que el aparecer es aparecer de lo que aparece como siendo, pero con este ser puesto entre paréntesis. La existencia que se pone mediante la cualidad del acto (mediante su carácter "tético") es una existencia reducida; es decir, se pone la existencia pero no se toma en serio, pues la existencia queda puesta dentro del paréntesis reductor. En consecuencia, el objeto tiene un ser que consiste, no tanto en ser, sino en "que aparece como siendo". Este objeto "dice" ser más que su aparecer -por ello es "*sentido*" y no ser sin más-, pero la reducción consiste en no aceptar como verdad en mi ciencia este decir del aparecer: el árbol pretende ser más que el hecho de que aparece, pero por la reducción no doy estatuto de validez a este más. Por ello, lo que queda dentro de la reducción es un mero correlato del aparecer, es algo cuyo ser se agota en el hecho de que aparece.

A este ser peculiar que queda tras la reducción lo denominamos objeto meramente intencional, objeto en cuanto tal, o, dicho de modo breve, objeto intencional. Es lo que aparece *en tanto que* aparece; se trata de algo que se agota en *el hecho de que aparece* como siendo, que es un mero correlato de conciencia, un *ser para* la conciencia. Por el contrario, el objeto que teníamos dentro de la actitud natural, el objeto que no sólo aparece, sino que tiene un ser que no se agota en el hecho de que aparece, es lo que denominamos

objeto "real de veras" ("wirkliches" Objekt)<sup>14</sup>, objeto "sin más" (Gegenstand schlechthin)<sup>15</sup>.

Debe quedar muy claro que el paso del objeto real de veras al objeto intencional propiamente dicho no debe confundirse con el paso del individuo a la esencia. Si el objeto real de veras es un individuo, el paso al objeto intencional es el paso al individuo en tanto que aparece, y no a la esencia correspondiente. El objeto intencional conserva la existencia, no como efectivamente realizada (pues ésta ha sido reducida), pero sí en tanto que aparece; y con ella se conservan las determinaciones temporales y espaciales -de nuevo, no como tales, sino en tanto que aparecen-. Por el contrario, en la esencia, incluso en la singularidad eidética que es el nivel esencial más próximo al individuo, se prescinde totalmente de la existencia, del aquí y el ahora. En consecuencia, si hay dos actos perceptivos en que se den dos individuos distintos, pero una misma esencia, su objeto intencional será diferente. El objeto "martillazo en el momento temporal A" es distinto del objeto "martillazo en el momento temporal B" y, sin embargo, la esencia de ambos martillazos puede ser la misma. El objeto "martillazo en el momento temporal A" sólo existe y, por tanto, sólo puede donarse perceptivamente, en el momento A. El "martillazo en el momento A" suena en dicho momento y no puede volver a sonar; en otro momento sonará otro martillazo, pero no éste. Por el contrario, el "martillazo" como singularidad eidética se realiza en cualquiera de dichos momentos temporales, en el A o en el B; al no incluir la determinación espacial, ni temporal, puede realizar su ser en cualquier

---

<sup>14</sup> Ver, por ejemplo, *Id. I*, p. 208.

<sup>15</sup> Ver, por ejemplo, *C.M.*, p. 91, o *Id. I*, p. 205.

individuo (igual a uno dado, por tratarse de la singularidad eidética, y no de la especie o el género).

Pero el objeto, aunque no sea una esencia, tiene un ser ideal; ideal, pero individual, pues consiste en considerar el aquí y el ahora en tanto que aparecen. Es individual, según hemos visto, porque se conservan el aquí y el ahora, pero es ideal, porque sólo se consideran en tanto que aparecen y este constructo teórico tiene una naturaleza ideal. Esto es lo que permite que el objeto pueda ser siempre el correlato idéntico de distintos actos individuales.

Tras estas reflexiones, ya puedo precisar la respuesta acerca de qué es lo que queda tras la reducción. Queda el aparecer, según afirmé páginas atrás; pero, debido a la estructura intencional del acto, queda también lo que aparece en tanto que aparece, el objeto meramente intencional. El aparecer ya no se reduce a ser el contenido ingrediente de la conciencia, sino que es contenido ingrediente más objeto intencional. De este modo no nos salimos del *cogito* y no perdemos la apodicticidad lograda con la reducción, pues el correlato intencional de la conciencia no es contenido ingrediente de ésta, pero es una parte intencional inseparable de la misma y, por tanto, su ser intencional, en tanto que correlato, es apodícticamente evidente. Quizás el mundo no exista, pero lo que existe sin duda es el mundo como correlato, el ser intencional del mundo que es inseparable de la conciencia.

Esto descubrimiento decisivo está ya claro en *Ideas I*: "Hemos insistido anteriormente en que la conciencia en general debe considerarse como una región peculiar del ser. Pero luego reconocimos que la descripción de la esencia de la conciencia conduce a la de lo consciente en ella, que el correlato de la conciencia es inseparable de ésta y que, sin

embargo, no está contenido como ingrediente (reell) en ella.<sup>40</sup> Pero todavía no estaba claro en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*. Esto se puede comprobar fácilmente leyendo una nota de la segunda edición: "En la primera edición de esta obra se decía "contenido ingrediente o fenomenológico". De hecho, la palabra "fenomenológico", como también la palabra "descriptivo", eran *entendidas* en la primera edición exclusivamente con referencia a los componentes *ingredientes* de las vivencias; y también en la presente edición han sido usadas hasta aquí preferentemente en ese sentido. Esto responde al natural punto de partida, el del plano psicológico. Pero al reflexionar repetidamente sobre las investigaciones llevadas a cabo y al considerar más profundamente los temas tratados (...), se hace cada vez más sensible que la descripción de los objetos intencionales como tales (tomados como son conscientes en la vivencia de acto concreta), representa otra dirección, la dirección de las descripciones puramente intuitivas y adecuadamente realizables, frente a la de los componentes reales de los actos. Y esa dirección también debe ser designada como fenomenológica"<sup>41</sup>.

La distinción intencional descubre el objeto como correlato y gana un terreno decisivo, pues nos permite iniciar la investigación fenomenológica acerca de la relación entre el objeto y su aparecer. En esta investigación es precisamente el objeto el que desempeña el papel de hilo conductor, pues se trata de retroceder en su constitución. "El objeto intencional, situado del lado de lo *cogitatum*, es quien desempeña el papel de *hilo conductor trascendental* para el descubrimiento de la variedad de tipos de *cogitationes* que llevan en sí, en un modo

---

<sup>40</sup> *Id.I*, p. 295.

<sup>41</sup> *L. U.II/1*, p. 411, cito la ed.B.

de conciencia y como una síntesis posible, este objeto en cuanto presunto como idéntico"<sup>42</sup>. En el tema que aquí nos interesa, la introducción temática del objeto intencional permite afirmar que la inadecuación perceptiva es un dato evidente que exige una explicación, pues la inadecuación se pone de manifiesto cuando consideramos no sólo la percepción, sino el objeto percibido; es la peculiar transcendencia del objeto externo lo que convierte la percepción en necesariamente inadecuada.

En conclusión, lo que nos enseña la intencionalidad es que lo que aparece es distinto del aparecer y, sin embargo, en tanto que correlato está apodícticamente dado en el *cogito*. Un análisis que no se salga del *cogito* -un análisis apodíctico, por tanto- nos permite hacer la distinción intencional entre el aparecer y lo que aparece. Esta distinción no es la distinción entre el aparecer como *res cogitans* y lo que aparece como *res extensa*, pues tanto la *res extensa* como la *res cogitans* son partes de "lo que aparece", son partes del mundo reducido cuyo ser está puesto entre paréntesis. La distinción intencional, por el contrario, se hace dentro del *cogito* -en el que aparecen tanto la *res cogitans* como la *res extensa*-, y posee así la apodicticidad de un auténtico comienzo"<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> C.M., p. 87.

<sup>43</sup> He de precisar, que, en realidad, el único criterio de apodicticidad de que disponemos es la adecuación y, por tanto, para justificar la apodicticidad del objeto intencional tendría que haber mostrado que éste se da de modo adecuado. Veremos, en la segunda parte, que en la definición estricta de adecuación propuesta por el primer Husserl se exige una identidad entre el objeto y los "contenidos representantes", y es claro que entonces no se puede afirmar que el objeto se da adecuadamente (pues no es nunca contenido ingrediente). Por ello, en esta introducción he dado una versión más débil de la definición de adecuación: he exigido tan sólo el que el objeto

## Argumentos descriptivos que justifican la distinción intencional.

La intencionalidad parece un dato claro en los ejemplos antes comentados: el ver el árbol es distinto del árbol visto, el querer es distinto de lo querido... Pero ya es hora de exigir una justificación detallada de este hecho decisivo. En la quinta Investigación lógica, podemos encontrar hasta cuatro argumentos descriptivos que pretenden dar cuenta de este dato, pero el tematizar hasta el final estos argumentos, el aclarar con todo rigor en qué consiste la intencionalidad es, en definitiva, lo que Husserl trata de conseguir con toda su obra posterior.

Al primer argumento que encontramos en la obra de Husserl para justificar la distinción intencional lo denominaré *argumento de existencia*. Se encuentra en el parágrafo segundo de la quinta Investigación y está basado en la existencia de percepciones falaces. Se podría enunciar del modo siguiente: el ser del objeto no se agota en su aparecer, porque el objeto puede ser -percepción veraz- o puede no ser -percepción falaz-, y en ambos casos el aparecer es. El

---

pertenezca al acto. Es más débil, porque el ser el objeto parte del acto puede considerarse como ser parte ingrediente (definición estricta), pero también como ser parte intencional, y entonces se puede afirmar que el objeto se da adecuadamente -ya que forma parte intencional del acto-. O bien, dicho con otras palabras, lo que he exigido en la versión más débil es que se fundan ser y aparecer. Entonces el objeto se da de modo adecuado, pues el "parecer ser" del objeto es un modo del aparecer, y el ser del objeto intencional se agota en su parecer ser.

Pero, para exponer con rigor esta cuestión, he de esperar hasta la segunda parte, en la que discuta con detalle la definición estricta de adecuación propuesta por el primer Husserl.

aparecer es, es decir, el ser del aparecer es exactamente el mismo en la percepción veraz y en la falaz. Si tiene sentido distinguir entre percepciones veraces y falaces -y es claro que lo tiene-, es porque el ser de lo que aparece no se reduce al aparecer; porque decimos con verdad que lo que aparece puede ser o no ser, mientras se mantiene inalterada la existencia del aparecer. "Si el objeto no existe, si la percepción resulta a la luz de la crítica un engaño, una alucinación, una ilusión, etc., no existe tampoco el color percibido, el color visto, el color del objeto. Esas diferencias entre la percepción normal y la anormal, la justa y la engañosa, no afectan al carácter íntimo, puramente descriptivo o fenomenológico de la percepción"<sup>44</sup>. Y en el párrafo II se añade: "Si existe el objeto intencional, nada cambia desde el punto de vista fenomenológico. Lo dado es para la conciencia exactamente igual, exista el objeto representado, o sea fingido e incluso contrasentido"<sup>45</sup>.

En definitiva, el ser del agua que veo en el desierto no es el ser de mi ver el agua, porque mi ver existe y, sin embargo, el agua del desierto puede no existir. Si tiene sentido decir que una percepción es falaz, queda probada la distinción intencional, porque si el ser de lo que aparece fuera idéntico al ser del aparecer, una percepción falaz sería un contrasentido: se afirmarían a un tiempo la existencia y la no existencia de lo percibido. Pero hay que precisar que, en este argumento, la existencia de lo percibido debe entenderse (aunque Husserl no lo haga así en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*) como una existencia reducida, puesta entre paréntesis. Ni la existencia que pone la percepción veraz, ni la existencia que es negada al caer en la cuenta de

---

<sup>44</sup> L.U.III/1, p. 358. Cito la ed. B.

<sup>45</sup> L.U.III/1, p. 387. Cito la ed. B.



lo falaz de la percepción, pueden ser tomadas por existencias no reducidas del "objeto real de veras": el juego de ser y no ser se realiza siempre dentro de la reducción.

Un segundo argumento, al que denominaré *argumento de la multiplicidad-unidad* se ocupa de analizar las relaciones entre la vivencia y el objeto y muestra que se tiene que tratar de cosas con distinta esencia, porque la relación entre ambos es muy peculiar: es una relación de multiplicidad a unidad, es decir, son posibles distintas vivencias de un mismo objeto. Dicho de otra forma, el argumento afirma que la vivencia es por esencia distinta del objeto, porque puede haber varias de un mismo objeto y, por tanto, el objeto no puede identificarse con ninguna de las vivencias en las que aparece. "Veo siempre esta caja, *una y la misma*, como quiera que se la vuelva y ponga. Tengo siempre *el mismo* contenido de conciencia, si me acomoda llamar al *objeto* percibido contenido de conciencia. Tengo en cambio, un *nuevo* contenido de conciencia a cada movimiento, si llamo así a los *contenidos vividos*, en un sentido mucho más justo. Son vividos, pues, contenidos muy diversos y es percibido, sin embargo, el mismo objeto. Luego el contenido vivido, para hablar en general, no es el objeto percibido"<sup>45</sup>.

El objeto es trascendente al acto por una razón tan simple como decisiva: el objeto es idénticamente el mismo en diferentes vivencias perceptivas. Si la caja fuese contenido ingrediente de cada acto, nos encontraríamos con que habría tantos objetos intencionales como actos distintos, y, por tanto, no se podría afirmar que es una única y misma caja la que se ha percibido en las distintas vivencias. En consecuencia, el objeto intencional ha de ser trascendente al

---

<sup>45</sup> L. U. II/1, p. 396

acto. Afirmar la trascendencia del objeto supone, pues, tanto como decir que actos no idénticos pueden tener el mismo objeto intencional.

Este argumento puede interpretarse, en primer lugar, como la posibilidad de varias vivencias *iguales* (o semejantes) del mismo objeto. El número que yo misma puedo intuir mañana será exactamente el mismo que he intuido hoy; además otra persona distinta de mí también puede tener una intuición del mismo número. Este se conserva idéntico a través de una multiplicidad de vivencias iguales y podemos concluir, por tanto, que es trascendente al acto de intuición. Pero, en segundo lugar, pueden considerarse vivencias de distinto tipo, que posean distinto carácter: perceptivas, imaginativas, signitivas, reproductivas... El mismo objeto puede ser percibido, imaginado, mentado o recordado. Pues bien, entendido de estas dos formas, se trata de un argumento válido para todo objeto intencional. Pero, también puede afirmarse, en tercer lugar, que son posibles vivencias perceptivas *específicamente diferentes* de un mismo objeto. La trascendencia de las cosas materiales, que es la que Husserl considera en su ejemplo, sólo se puede constituir si se producen estas vivencias específicamente diferentes. Mi estudio intentará, precisamente, poner de manifiesto la peculiaridad de esta trascendencia de las cosas, frente a la trascendencia que posee todo objeto intencional.

Un tercer argumento continúa analizando las relaciones entre vivencia y objeto y afirma que es posible la aparición de distintos objetos sobre la base de las mismas sensaciones. Por tanto, se concluye que el objeto no coincide con ningún conjunto de sensaciones: "Es concebible que existan en ella contenidos de sensación iguales y que, sin embargo, sean apprehendidos (*aufgefaßt*) de distinto modo; o con otras palabras, que sean percibido distintos objetos sobre la base de

los mismos contenidos"<sup>47</sup>. El ejemplo correspondiente lo podemos encontrar más adelante en el mismo párrafo: "Imaginémonos, por ejemplo, que ciertas figuras o arabescos hayan empezado por ejercer sobre nosotros un efecto puramente estético y que, de pronto, comprendamos que pueden ser símbolos o signos verbales"<sup>48</sup>. Esta argumentación es menos interesante que los anteriores, pues no permite diferenciar la vivencia completa del objeto, sino tan sólo la sensación del objeto. En efecto, aunque puede suceder que a partir de sensaciones iguales aparezcan objetos distintos, es imposible que vivencias iguales den lugar a objetos distintos. Esto quedará claro cuando introduzca la noción de "materia intencional" como el componente del acto que determina con total precisión la referencia objetiva, pues entonces es obvio que para que aparezcan distintos objetos tiene que modificarse la materia intencional y, por tanto, se modifica la vivencia global -aunque se conserven inalteradas las sensaciones-.

Un cuarto argumento, al que denominaré *argumento de la esencia*, se encuentra en el segundo párrafo de la quinta Investigación y consiste en mostrar la distinción de esencia entre las *partes* de la vivencia y las *propiedades* del objeto -no entre la vivencia global y el objeto, como sucedía en los argumentos anteriores-. Concretamente, lo que se muestra es que son esencialmente distinto el color vivido y el color objetivo, y este argumento se extiende después a toda propiedad objetiva: "El color visto -esto es, el color que en la percepción visual es atribuido al objeto que aparece como su propiedad-, si existe de algún modo, no existe ciertamente como una vivencia; pero le *corresponde* en la vivencia, esto

---

<sup>47</sup> L. U. II/1, p. 395.

<sup>48</sup> L. U. II/1, p. 398.

es, en el fenómeno perceptivo, un elemento ingrediente. Le corresponde la *sensación de color*, el momento cromático subjetivo, cualitativamente definido, que experimenta una "aprehensión" objetivadora en la percepción o en un componente de la misma que le pertenece privativamente ("fenómeno de la coloración objetiva"). No raras veces se confunden ambas cosas, la sensación de color y el colorido objetivo del objeto. (...) Pero aquí basta señalar la diferencia fácilmente aprehensible entre el rojo de esta esfera, visto objetivamente como uniforme, y la gradación (*Abschattung*) de las sensaciones cromáticas subjetivas, indudable en la percepción misma; diferencia que se repite respecto de todas las especies de propiedades objetivas y sus correspondientes complejos de sensación"<sup>49</sup>.

Discutiré este argumento en toda la segunda parte de este estudio, pero sólo en la cuarta parte podré presentar mi tesis definitiva sobre el problema, que es mucho más complejo de lo que parece en un principio. En realidad, toda esta investigación puede entenderse como un comentario a los argumentos segundo y cuarto, en los que se muestra la diferencia de esencia entre la vivencia y el objeto. Trataré de justificar que esta diferencia de esencia, en el caso de la percepción externa, no es ausencia de igualdad, como parece sugerir el cuarto argumento de Husserl, sino distinción en el tipo de espacialidad: cuasi-espacio subjetivo, frente al espacio objetivo del mundo.

---

<sup>49</sup> *L. U. II/1*, p. 359.

## La estructura del acto. Contenidos representantes y objeto.

La intencionalidad distingue el aparecer y lo que aparece, lo cual obliga a dar a la conciencia una estructura peculiar. En esta parte introductoria me limitaré a comentar la estructura del acto que sostienen las *Investigaciones lógicas*, pues es la base para entender las modificaciones introducidas posteriormente. Aunque mi exposición sea muy breve, y por tanto necesariamente imprecisa, al menos servirá para fijar una terminología básica que, con las necesarias matizaciones, será la que utilizaré en el resto del trabajo.

El aparecer en que no se distingue aparecer y lo que aparece se denomina vivencia -o fenómeno-. El aparecer en que ambas cosas se diferencian recibe el nombre de acto. Un acto es, pues, una vivencia de un tipo especial: es una vivencia intencional. Se trata de ver cuál es su estructura, y para ello la primera distinción que hay que hacer es la que separa el aparecer, formado por los contenidos representantes, y lo que aparece, que es el objeto intencional.

La caracterización del objeto intencional como mero correlato del acto -que vimos páginas atrás-, es suficiente en este primer acercamiento a la cuestión. Tan sólo es necesario añadir que, en *Ideas I*, para referirse al lado objetivo de la conciencia no se utiliza tan sólo el término objeto intencional, sino que se introduce el concepto de nóema, y en él se incluyen las propiedades del objeto y sus modos objetivos de donación. El nóema podría corresponder en las *Investigaciones lógicas* al concepto poco elaborado del "objeto tal como es intencionado".

Por su parte, el aparecer está integrado por los "contenidos representantes". En el caso de la percepción externa por las sensaciones. Me limito a caracterizar los

contenidos representantes de modo negativo, pues tendré ocasión de hablar largamente sobre ellos: son el componente no intencional del acto, el material de construcción, el punto de apoyo sobre el que se constituye la capa intencional que apunta hacia un objeto trascendente. En *Ideas I* estos contenidos representantes reciben el nombre de *hyle* (materia)<sup>50</sup>.

### La aprehensión o intención.

La distinción intencional afirma que la conciencia no se reduce al aparecer, no es un mero vivir, sino que en el aparecer aparece algo, es decir, la conciencia convierte la vivencia en el aparecer de algo. Pues bien, para que a través de los contenidos representantes (que son vividos), pueda aparecer el objeto, tiene que haber en la conciencia algo más que estos contenidos representantes. Algo que va a integrar la conciencia, pero que no es fenómeno como los contenidos representantes, sino algo que debemos suponer existente si queremos explicar la aparición del objeto. Este nuevo componente del acto recibe distintos nombres técnicos: aprehensión (*Auffassung*), interpretación (*Deutung*), apercepción (*Apperzeption*), intención, carácter de acto. En *Ideas I*, se denomina *noésis*, que es la forma que anima la

---

<sup>50</sup> Como ya indiqué, en esta primera aproximación la única intencionalidad que considero es la del objeto externo, y frente a ella los contenidos representantes son lo no intencional, el mero aparecer. Más adelante veremos que, al intentar aclarar esta intención trascendente, nos encontramos con el problema del tiempo immanente y, entonces, aparece en los propios contenidos representantes una primera intencionalidad que debe ser tematizada como tal.

materia (*hyle*) del acto, y recibe su nombre en tanto que remite a un objeto noemático.

La aprehensión es la responsable de la delimitación de los actos como una clase peculiar -la de las vivencias intencionales- dentro del grupo más amplio de las meras vivencias. La aprehensión hace que los contenidos sensibles se conviertan en representantes, hace que "un contenido inmanente ingrediente de la percepción funcione como exhibitivo (*darstellender*), como un contenido tal, que no es simplemente cogido (*gefaßt*), sino aprehendido (*aufgefaßt*) como algo que el mismo no es, sino que aparece con su aprehensión"<sup>31</sup>. La aprehensión es la peculiaridad del acto que permite la aparición del objeto como algo *todo* *caelo* distinto de la vivencia. Leamos algunos textos de Husserl al respecto: "Pero la aprehensión misma no puede reducirse jamás a una afluencia de nuevas sensaciones; es un carácter de acto, un "modo de conciencia", un "estado del espíritu"; llamamos al vivir sensaciones en este modo de conciencia, percepción del objeto correspondiente"<sup>32</sup>. Y más adelante afirma: "La apercepción es para nosotros un *plus* (*Überschuss*) que consiste en la vivencia misma, en su contenido descriptivo frente a la existencia bruta de sensación; es el carácter de acto que anima la sensación, por decirlo así, y que hace por esencia que percibamos este o aquel *objeto*, por ejemplo, que veamos este árbol, oigamos aquel campanillazo, aspiremos el aroma de las flores, etc"<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ding und Raum, Vorlesungen*. Hua. XVI, p. 46. A partir de ahora me referiré a esta obra con la abreviatura *D.R.*.

<sup>32</sup> *L. U. II/1*, pp. 395-6. Cito la ed. B.

<sup>33</sup> *L. U. II/1*, p. 399. En la traducción española hay aquí una errata que resulta muy peligrosa, pues se escribe *percepción*, en lugar de *apercepción*.

Podemos precisar que los términos *aprehensión*, *interpretación*, *apercepción* hacen referencia a los contenidos representantes que ellas animan, mientras que el término *intención* se refiere al objeto: "lo mismo que por referencia al objeto intencional se denomina *representación* (*intención* perceptiva, rememorativa, imaginativa, reproductiva, designativa, hacia él), se denomina, por referencia a las sensaciones que pertenecen como ingredientes al acto, *aprehensión*, *interpretación*, *apercepción*"<sup>54</sup>.

La nóesis tiene un ser que no consiste en aparecer sino en funcionar, en lograr que el aparecer sea aparecer de algo. Su función consiste en lograr que aparezca el objeto. En *Ideas I*, se habla de "los problemas funcionales o los de la "constitución de las objetividades de la conciencia"" como de los "problemas mayores de todos" y se afirma que "*función* (*Funktion*) en este sentido...es algo de todo punto *sui generis* que se funda en la *esencia* pura de la nóesis"<sup>55</sup>.

En conclusión, el análisis realizado hasta el momento nos permite obtener ya los siguientes resultados sobre la estructura del acto. Un acto es una vivencia intencional que consta de objeto (lo que aparece en tanto que aparece) y vivencia. La vivencia constituye el contenido ingrediente (*reell*) de la conciencia, el ser de la conciencia, lo immanente, lo que es propiamente conciencia frente al ser del objeto trascendente. Según hemos visto, esta vivencia ha de incluir no sólo los contenidos representantes, como pudiera parecer en un principio, sino también la nóesis, pues sólo ella puede justificar que en el aparecer aparezca un objeto. La nóesis es un funcionar, un hacer que aparezca el objeto; pero, en tanto

---

<sup>54</sup> *L. U. II/1*, p. 399-400.

<sup>55</sup> *Id. I*, p. 196.



que vivencia, prescindimos del resultado trascendente de su actividad y la analizamos en su propio ser que es totalmente inmanente.

### La materia y cualidad intencionales.

Sin duda, podemos precisar más la estructura del acto. La intención o nóesis permite la aparición del objeto como algo distinto de la vivencia, es decir, ella proporciona la referencia al objeto. Pero esta referencia objetiva se produce de dos modos diferentes, y, por tanto, el contenido intencional, la nóesis, se articula en dos componentes distintos: la materia y la cualidad. Hay una única referencia al objeto, pero dos modos de referencia objetiva; un qué (una referencia objetiva), pero dos cómo, dos modos distintos de referirse al qué objetivo. El primer modo es el de la materia intencional: es el cómo objetivo, el como qué es apprehendido el objeto. El segundo es el de la cualidad: es un cómo más subjetivo, más propio del acto y no del objeto.

El componente del acto llamado materia intencional no sólo es el responsable primario de la aparición de la referencia al objeto, sino que, además, determina con total precisión a través de qué notas o propiedades objetivas se lleva a cabo dicha referencia intencional. La materia "no sólo determina que el acto apprehenda el objeto correspondiente, sino que también determina *como qué* lo apprehende, qué notas, relaciones, formas categoriales le atribuye el acto en sí mismo"<sup>36</sup>. La materia queda definida como "*aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no sólo queda determinado el*

---

<sup>36</sup> L. U. II/1, p. 430. Cito la ed. B.

*objeto en general que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta*"<sup>57</sup>. En *Ideas I* la materia es la parte de la nóesis que corresponde al núcleo noemático (sentidos objetivos que apuntan al objeto intencional).

La cualidad es el segundo modo de referencia objetiva. Las modificaciones de cualidad afectan al carácter general del acto y permiten, así, elaborar una clasificación completa de los mismos. Los actos quedan divididos, según su cualidad, en objetivantes y no objetivantes. A su vez, los objetivantes se dividen en ponentes -los que ponen la existencia del objeto-, y no ponentes (o "meras representaciones") -los que no ponen la existencia-, y los no objetivantes pueden ser afectivos (sentimiento) o apetitivos (voluntad)<sup>58</sup>.

En *Ideas I* la cualidad de acto se sustituye por los caracteres de creencia o dóxicos ("doxische" oder "Glaubens-charaktere")<sup>59</sup>, también denominados caracteres de posición o léticos ("Setzungs"-charakter,

<sup>57</sup> *L. U. II/1*, p. 429. Cito la ed. B.

<sup>58</sup> Los actos ponentes y no ponentes son la subdivisión principal de los objetivantes. Los afectivos y apetitivos son, por su parte, actos no objetivantes, que, según la teoría de Husserl, tan discutida en los desarrollos posteriores de la fenomenología, han de fundamentarse en actos objetivantes. "Toda vivencia intencional, o es un acto objetivante, o tiene un acto objetivante por "base (Grundlage)" (*L. U. II/1*, p. 514). Así reformula Husserl de un modo mucho más correcto la tesis de su maestro Brentano, según la cual los fenómenos psíquicos "o son representaciones, o se basan en representaciones (en el sentido explicado) (oder (in dem erläuterten Sinne) auf Vorstellungen als ihrer Grundlage beruhen)" (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, p. 120).

<sup>59</sup> *Id. I*, p. 239.

"thetischen" Charakter)<sup>60</sup> (La cualidad ya no se considera tan subjetiva, sino que tiene un correlato objetivo, que son los caracteres de ser del núcleo noemático). A los actos objetivantes se los denomina dóxicos, y se dividen en los que tienen carácter de posición (los que en las *Investigaciones* se denominaban ponentes) y los que lo tienen de neutralidad (los antiguos no ponentes). Pero se introduce una nueva división que consiste en considerar que a su vez el carácter de posición puede ser de dos tipos: protodoxa o creencia primitiva y modalidades dóxicas (duda, conjetura, sospecha...)<sup>61</sup>. Además la neutralización se extiende a la esfera de los actos no objetivantes, con lo que aparecen nuevos problemas que aquí no puedo ni siquiera mencionar<sup>62</sup>.

Materia y cualidad son dos partes no independientes del acto. Para justificarlo Husserl propone en las *Investigaciones* un primer esbozo de lo que posteriormente se convertirá en el método de la variación eidética. Se trata de mostrar, a través de ejemplos, que en los actos son posibles dos series de modificaciones que se llevan a cabo de modo totalmente independiente. La plena independencia mutua de esta variación exige la distinción dentro del acto de dos partes no independientes<sup>63</sup>, responsable cada una de ellas de una de las

---

<sup>60</sup> *Id. I.*, p. 298.

<sup>61</sup> Sobre esta cuestión ver *Id. I.*, pp. 238-247.

<sup>62</sup> Estos problemas están discutidos en el artículo de Agustín Serrano de Haro Martínez, "Actos básicos y actos fundados" en *Anuario filológico*, Vol. XXVIII/1.

<sup>63</sup> Me estoy limitando a utilizar la teoría que Husserl defiende en la tercera investigación acerca de las partes no independientes o abstractas. Considero esta teoría esencialmente correcta por lo que respecta al problema que aquí discuto. Pero no es éste el momento de

series de variaciones y a estas partes se las denomina cualidad y materia del acto.

Fijamos, en primer lugar, una de las supuestas partes: la materia intencional. Consideramos, por lo tanto, actos en los cuales el objeto esté determinado siempre del mismo modo. Actos cuyo objeto no sólo sea, por ejemplo, un mismo coche, sino este coche visto, además, siempre desde el mismo ángulo (con la misma perspectiva). Todas y cada una de las determinaciones del coche son idénticas en los diversos actos que realizamos. Sin embargo, todavía siguen siendo posibles diferencias muy claras en el contenido descriptivo de los actos en cuestión. El mismo coche con las mismas determinaciones puede ser el objeto de un acto ponente objetivante (de una percepción); pero también puede ser contemplado estéticamente; puede agradarnos o resultarnos desagradable; puede ser deseado o rechazado, etc... Todos estos actos, con materia idéntica, pero con un contenido intencional muy diferente, muestran que la esencia intencional del acto no se agota en su materia. Hay algo en los actos, que denominamos su cualidad, que permite clasificarlos en representativos, afectivos, apetitivos, etc...<sup>64</sup>

Pero, además, es igualmente cierto que una vez fijada la cualidad de un acto, su materia puede variar con total libertad. Fijo, por ejemplo, con la cualidad apetitiva. Y fijo también el objeto: un coche. Tenemos, entonces, una serie de vivencias intencionales, en las cuales deseamos un mismo coche. En estos actos, sin embargo, el modo de la referencia

---

exponer, ni menos de tratar de justificar, la compleja teoría de Husserl acerca de los todos y las partes.

<sup>64</sup> El ejemplo que pone Husserl no es el que acabo de considerar, sino el de una misma proposición dada como juicio, pregunta, duda...

objetiva puede estar determinado de muy diferentes formas. El coche deseado puede ser el que vemos acercarse de frente hacia nosotros, o bien puede ser aquel que en otra ocasión vimos desde atrás parado en una acera, o quizás sea el coche cuyo interior podemos apreciar cuando viajamos en él. En todos estos casos deseamos el mismo objeto, pero los actos en que expresamos el deseo son descriptivamente muy diferentes. Son actos con muy distinta materia intencional<sup>63</sup>.

He de hacer una precisión. En las *Investigaciones lógicas* no está claro si cuando se habla de la aprehensión como la responsable de la distinción intencional se pretende abarcar con ella tanto la materia y a la cualidad, tal como he sostenido en esta exposición, o bien, se pretende hacer referencia sólo a la materia intencional. En *Ideas I* es claro que la nóesis abarca ambos componentes, pero en las *Investigaciones* no sería raro que Husserl pensara sólo en la materia, porque en un principio Husserl no da mucha importancia a la cualidad, ya que le parece algo más subjetivo que objetivo, algo que no modifica el objeto (error que se corrige en *Ideas I* donde la cualidad ya tiene un claro correlato objetivo: los caracteres de ser y los valores). Esta suposición se confirma en las lecciones sobre *Cosa y espacio*<sup>64</sup>, donde Husserl aclara que toma el concepto de aprehensión de modo tan estrecho que no incluye las diferencias de cualidad (el momento de tomar posición, como dice allí).

---

<sup>63</sup> El ejemplo que utiliza Husserl es de nuevo distinto del que acabo de proponer: se trata de expresiones equivalentes, pero no tautológicas.

<sup>64</sup> *D.R.*, p. 46.

La materia y la cualidad forman, según el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, la *esencia intencional* del acto. Husserl, por tanto, no da mucha importancia a los contenidos representantes: ellos no pertenecen a la esencia intencional, no determinan la intencionalidad del acto. Como veremos más adelante, esto es un error teórico muy peligroso, pues los contenidos representantes son muy importantes para determinar un modo de referencia que hasta ahora no hemos considerado, pero que tiene una importancia decisiva: el carácter perceptivo, imaginativo, signitivo... En la sexta Investigación se plantea ya este problema y se intenta solucionar introduciendo el concepto de *esencia cognoscitiva* que engloba materia, cualidad y contenidos representantes. Pero sobre esto tendré ocasión de hablar en las próximas páginas.

En conclusión, hemos visto la estructura básica del acto tal como se expone en las *Investigaciones lógicas*. La terminología que Husserl introduce para describirla sufrirá variaciones, que muchas veces no serán meros cambios de nombre sino de concepto, porque para explicar de modo correcto el fenómeno de la intencionalidad se hará necesario precisar y modificar en gran medida esta primera aproximación teórica a la estructura del acto.

## **PARTE II**

### **SOBRE LA REDUCCION DE LA PERCEPCION A IMAGINACION (O SIGNO)**





## **CAPITULO I**

### **EL PROBLEMA DE LA PERCEPCION INADECUADA**

**Distinto estatuto de la percepción adecuada e inadecuada.**

Percepción es presencia de ser, donación de la cosa misma. Es contacto genuino con el mundo; contacto inmediato, directo, sin barreras. Contacto en el que lo percibido se desvela y se da en persona a la conciencia intuitiva. La percepción es un modo de intencionalidad absolutamente originario, y es, por lo tanto, irreductible a cualquier otro tipo intencional. El resto de las intenciones -la imaginativa, la rememorativa, la signitiva, etc...- pueden tematizarse como modificaciones de esta forma primordial de intencionalidad. La evidencia auténtica, lo que denominamos evidencia apodíctica, sólo se puede dar en la percepción, porque sólo ella es donación originaria.

Pero el problema es que percepción no se dice en fenomenología de forma claramente unívoca. Dos modos de referencia intencional, en principio muy diferentes, se engloban bajo un mismo rótulo: la percepción adecuada y la inadecuada.

Dicho de modo muy rápido, la percepción adecuada se produce cuando el objeto forma parte del acto y, por ello, es necesariamente percepción interna, percepción de las propias vivencias -o de sus partes-. La adecuación proporciona evidencia apodíctica y, en consecuencia, la percepción adecuada hace posible la fenomenología como ciencia estricta, puesto que abre para ella un campo de investigación propio plenamente científico: el de la conciencia trascendental. La

percepción inadecuada, por el contrario, no ocupa un lugar tan claro dentro de la ciencia fenomenológica. La percepción externa, que es necesariamente inadecuada, parece ser también donación originaria y, por tanto, debería ser fuente de evidencia. Pero recordemos que el problema de la evidencia es que lo dado, lo que parece evidente, puede no serlo realmente y, en consecuencia, hay que distinguir la evidencia (aparente) de la evidencia apodíctica, y del mismo modo habría que establecer una distinción entre la percepción aparente y la auténtica: sólo la última sería presencia de ser.

En la percepción inadecuada, el objeto no forma en ningún sentido parte del acto perceptivo, sino que, ya en una primera descripción, se da como siendo algo más que mero aparecer (me refiero, por supuesto, al objeto "real de veras" y no el meramente intencional, que siempre forma parte intencional del acto y se da, en consecuencia, de modo apodíctico). Esto impide afirmar, en un primer momento, la evidencia apodíctica de lo dado en percepción inadecuada, es decir, la evidencia apodíctica del mundo. Este no poder afirmar inmediatamente la apodicticidad del mundo, que se produce en un primer análisis de la estructura de la conciencia perceptiva, es el que justifica, no ya la reducción trascendental, sino algo más fuerte: la duda acerca del ser del mundo. Leamos un texto muy significativo de las *Investigaciones lógicas*: "En esta distinción (distinción entre percepción adecuada e inadecuada) reside la esencia de la diferencia *epistemológica* que se ha buscado entre la percepción interna y la externa. Ella es ya la decisiva en la meditación cartesiana sobre la duda. Puedo dudar de la verdad de la percepción inadecuada, que da una mera perspectiva; el objeto intencional no es inmanente al acto aparente; la intención existe, pero el objeto mismo que está destinado a cumplirla definitivamente no es una sola cosa con ella. ¿Cómo podría ser evidente para mí que existe? Por otra parte, no

puedo dudar de la percepción adecuada, puramente inmanente; justamente porque en ella no queda resto de intención que necesite cumplimiento. Está cumplida toda intención, o la intención en todos sus momentos. (...) Si pertenece a la esencia de la percepción adecuada que el objeto intuido mismo sea real y verdaderamente inherente a ella, esto se expresa de otra manera diciendo: *indudable, evidente sólo lo es la percepción de las propias vivencias reales*"<sup>1</sup>.

En una palabra, frente a la apodicticidad de la percepción adecuada, la inadecuada puede considerarse en principio dudosa. Pero, aunque esto sea cierto, y la percepción adecuada merezca *en principio* un cierto privilegio, lo que no es en ningún modo correcto es el análisis que el Husserl de las *Investigaciones lógicas* hace sobre ella, en el cual queda convertida en una especie de conciencia imaginativa, que ni siquiera pretende ser donación originaria de ser, y que, por lo tanto, no puede aspirar a ningún tipo de evidencia -ni al principio, ni al final de la investigación-. Esta transformación de la percepción inadecuada en imaginación -frente a la adecuada, que conserva claramente su carácter perceptivo y se convierte en la única percepción auténtica-, es la que tematizaré y criticaré a lo largo de toda esta segunda parte. La exposición que haré de la teoría de Husserl, por supuesto, no se encuentra literalmente en las *Investigaciones* -pues al explicitarla se muestran sus claras deficiencias-, pero creo que es una interpretación correcta de ciertos textos de Husserl. De todos modos, sea así o no, el interés de esta segunda parte reside, más bien, en exponer con detalle un teoría acerca de la percepción inadecuada (centrada

---

<sup>1</sup> *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Zweiter Teil, p. 770. Cito la ed. B. A partir de ahora me referiré a esta obra con la abreviatura *L.U. II/2*. Citaré la edición A, salvo indicación en contra.

en la percepción visual), que, haya sido o no defendida por Husserl, lo cierto es que, en principio, resulta muy plausible y merece ser criticada con detalle, para abrir paso a nuevas teorías que den cuenta con mayor rigor de los datos descriptivos.

### **Percepción e imaginación. Un problema clásico.**

La percepción inadecuada es auténtica percepción y, en consecuencia, es un modo de intencionalidad irreductible a cualquier otro. Cualquier teoría que entienda la percepción inadecuada como una forma especial de imaginar, significar, recordar o fantasear ha falseado ya desde un comienzo el sentido auténtico del fenómeno que trata de explicar.

Esta tesis podría parecer obvia. Es, sin duda, la creencia implícita que subyace en la actitud natural. Supongamos que estoy paseando y presencio un accidente de tráfico en el que hay varios heridos. Al rato me encuentro con un amigo y le cuento lo que acabo de ver. Mi amigo me interrumpe y me pregunta si realmente estoy segura de haber visto el accidente. También sería posible, me dice, que te lo hubieras imaginado y que, en realidad, no hubiera habido ningún accidente. Yo le contestaría que soy perfectamente capaz de distinguir lo real de lo ficticio; el accidente que acabo de ver no es uno de esos accidentes que a veces me he entretenido en imaginar; ni es tampoco uno de los trágicos sucesos con los que también en ocasiones he soñado y he temido que me sucedieran a mí misma. Tampoco se confunde con el recuerdo que ahora tengo y gracias al cual puedo contarle a mi amigo muchos de los detalles que hace un rato he presenciado. Ni menos aún se confunde el ver el accidente con la transmisión lingüística de dicha percepción visual. La pregunta de mi amigo en realidad carece de sentido dentro de

la actitud natural, pues en ésta es obvio que percibir no es imaginar, ni soñar, ni recordar, ni mentar de modo signitivo.

Los problemas empiezan a aparecer cuando tratamos de dar una justificación teórica de estas creencias básicas. Si nos atenemos a lo dado de modo originario, ¿no resulta con ello muy debilitada aquella seguridad plena que en la actitud natural nos permitía diferenciar la percepción de otros modos de conciencia? ¿Podríamos afirmar tan tajantemente que el ver un accidente de tráfico es algo diferente de imaginar que se ve dicho accidente? ¿No deberíamos ser más cautos y pensar en la posibilidad de haber sufrido un engaño? ¿No deberíamos tomar más en serio el dato de las ilusiones sensibles, de los sueños que parecen realidad, de las fantasías que a fuerza de repetirse se confunden con los recuerdos de antiguas percepciones? Dicho de un modo algo más técnico: ¿es la distinción entre percepción, imaginación, fantasía, memoria, etc... un dato descriptivo básico de los que conservan su validez -esto es, su evidencia- dentro de la reducción trascendental?

La respuesta a esta pregunta no es fácil. No es fácil delimitar claramente la percepción respecto a otros modos de conciencia, como la imaginación, el recuerdo, la fantasía... Para convencernos de ello podemos volver la vista a ciertas teorías clásicas que al intentar dar cuenta teórica de la percepción la convierten precisamente en un tipo de imaginación o incluso de signo.

El modelo de percepción que opera con imágenes perceptivas, con copias de la realidad al modo de "pinturas mudas" que reflejan una realidad trascendente ha estado vigente durante mucho tiempo en el pensar filosófico. Según estas teorías, la percepción es imaginación, percibir es tener imágenes mentales que son copia del mundo real. La

percepción no tiene como objeto inmediato el mundo real, porque lo percibido no es en ningún caso lo real, sino una "idea" de la realidad, una imagen mental. "Es evidente -nos dice Locke en su *Ensayo*- que la mente no conoce de un modo inmediato las cosas sino únicamente por la intervención de las ideas que tiene acerca de ellas"<sup>2</sup>. La percepción así entendida se diferencia de la imaginación tan sólo porque sus imágenes pretenden ser iguales o semejantes al objeto exterior cuya existencia aseguran. Mientras la imaginación juega arbitrariamente con las imágenes y crea situaciones ficticias que no se corresponden con el mundo real, las ideas de sensación (ideas-imágenes del ser trascendente) quieren ser copias fieles del mundo exterior, cuya existencia aseguran. Por ello son perceptivas y no meramente imaginativas.

Una vez aceptada la teoría de la percepción como imagen, el siguiente paso teórico se impone por sí mismo: consiste en convertir la imagen en mero signo, pues la imagen difícilmente puede garantizar ningún tipo de semejanza con el objeto externo, ni menos una igualdad estricta. Esta es la crítica de Locke a las cualidades secundarias, en la cual se prescinde de la semejanza entre la imagen y el original, y se entiende, por tanto, la imagen como un mero signo del original. Se trata de una relación signitiva basada en una relación causa-efecto en sentido fuerte: las cualidades primarias son la causa de las sensaciones, que ya no son perceptivas por ser imágenes fieles del mundo (con su ropaje de cualidades secundarias), sino por ser efecto del influjo causal del mundo sobre la mente. En definitiva, el mundo existe, pero no es como aparece. Este problema teórico está recogido por Descartes en el primer nivel de duda propuesto

---

<sup>2</sup> *An Essay on Human Understanding*, L.IV, cap. 4, § 3, p. 228.

en sus *Meditaciones metafísicas*: las ilusiones sensibles muestran que el mundo no es como parece.

El último paso en la teoría de la percepción como imagen viene dado por la crítica de G. Berkeley. Este muestra que las ideas de sensación ni siquiera pueden pretender ser signo de la realidad, pues la desaparición de las cualidades secundarias -meramente subjetivas- implica la de las primarias -supuestamente objetivas-. La realidad, como el doble auténtico de las sensaciones-imágenes, se disuelve como una mera ficción, el mundo queda reducido a un conjunto de sensaciones. De nuevo este paso teórico es tenido en cuenta por Descartes, que en el segundo nivel de duda utiliza el sueño para justificar la posible inexistencia del mundo.

Basten estos breves apuntes históricos para mostrar las profundas dificultades con las que se tropieza en el intento de justificar el carácter irreductible de la percepción inadecuada. A pesar de ello creo que es posible elaborar una teoría en la que se muestre -y, por lo tanto, se justifique- que entre la percepción y el resto de los modos intencionales hay una diferencia esencial, que invalida desde un comienzo todo intento de explicar la percepción a partir de otras formas (derivadas) de intencionalidad.

Este es uno de los objetivos que tratan de alcanzarse en la teoría de la intencionalidad que Edmund Husserl propuso a comienzos de nuestro siglo. La estructura intencional de la conciencia nos prohibiría seguir operando con imágenes mentales que reflejan una realidad trascendente. La percepción sería un modo originario de intencionalidad, en el cual se nos da la cosa misma de un modo inmediato; en ningún caso podría ser un juego de supuestas imágenes mentales. Pero aunque esto debiera ser así, lo cierto es que en la teoría de la intencionalidad que se expone en las

*Investigaciones lógicas* no se logra aún dar cuenta de la irreductibilidad de la conciencia perceptiva (inadecuada) a otros modos intencionales. Al tratar de describir con un cierto detalle cuál es la estructura de un acto intencional, el fundador de la fenomenología vuelve a caer en la vieja teoría que pretende superar. El nuevo armazón teórico, que explica el conocimiento como intencionalidad, sigue teniendo en su base, aunque sea de un modo más o menos encubierto, la tradicional teoría de las imágenes.

Los próximos párrafos estarán dedicados a analizar este curioso hecho. Una crítica sistemática a la teoría que Husserl defiende en las *Investigaciones lógicas* -tanto en la primera, como en la segunda edición- me permitirá poner de manifiesto que un análisis intencional poco complejo, como es todavía el de las *Investigaciones*, no basta para justificar la tesis que figura al inicio de este párrafo. Veremos cómo la teoría de las Formas de Aprehensión, que Husserl se esfuerza en defender, es incapaz de dar cuenta del fenómeno de la inadecuación perceptiva. Al final -y contra los deseos del mismo Husserl- la percepción inadecuada queda convertida en una forma de imaginación, pues los contenidos representantes se entienden como imágenes mentales.



## CAPITULO II

### LA TEORIA DE LAS FORMAS DE APREHENSION

**Clasificación de los caracteres intencionales: perceptivos, imaginativos y signitivos.**

La percepción es una forma de intencionalidad. Pero también la imaginación, el recuerdo, la mención, la fantasía... son modos intencionales. El problema que se plantea es obtener una clasificación de estas formas de intencionalidad, que permita distinguir con total claridad la percepción del resto de los actos.

La diferencia entre la imaginación, percepción, recuerdo... que me interesa tematizar es, pues, una diferencia intencional, a la cual me referiré a partir de ahora como *diferencia de carácter* de los actos intencionales. El término "carácter" de acto es utilizado por Husserl en un sentido más amplio que el que acabo de proponer, pues, según ya indiqué, Husserl lo emplea para referirse a la intención en general, a la aprehensión. La distinción entre actos perceptivos, imaginativos, etc... es, entonces, una diferencia de carácter tal como lo entiende Husserl: "El carácter *de la intención* (Charakter der Intention) es específicamente distinto en los casos de la percepción, de la representación de fantasía, de la representación imaginativa en el sentido habitual de la aprehensión de estatuas, cuadros, etc, y otro tanto en los casos de la representación en el sentido de la lógica pura"<sup>1</sup>. Pero esta diferencia de carácter es tan sólo una de las varias que Husserl podría considerar, porque las diferencias de

---

<sup>1</sup> L. U. II/2, p. 400.

materia o cualidad intencional, por ejemplo, también entrarían en este apartado. Por mi parte, prefiero restringir el significado del término, según he dicho, y utilizarlo para referirme a lo único que aquí me preocupa: la distinción que permite separar la percepción del resto de los actos intencionales, como la imaginación, la conciencia signitiva, etc...

En principio parece que esta distinción entre las intenciones puede hacerse y que responde a un criterio único. Por ello resulta aceptable hablar de un cierto "carácter" de los actos, según el cual se clasifican en los tipos mencionados. Pero es claro que de este modo tan sólo se formula un problema. La cuestión es decidir si realmente existe esta diferencia de carácter, y precisar, entonces, en qué consiste exactamente. Una vez hecho esto, debe elaborarse una clasificación definitiva de los actos intencionales, pues la lista de partida, en la cual se habla de percepción, imaginación, recuerdo etc... es simplemente orientativa y sirve tan sólo para dirigir la vista hacia un *posible* problema. Veremos que, según Husserl, la diferencia de carácter existe y consiste en una diferencia en la Forma de Aprehensión. Pero antes de entrar en esta difícil teoría de las Formas de Aprehensión, resulta conveniente exponer la clasificación definitiva de los actos que Husserl obtiene al utilizarla como criterio de distinción, porque de este modo quedará perfectamente claro cuál es el problema al que nos enfrentamos.

Los actos intencionales, en sus tipos puros, se clasifican en dos grandes grupos: los actos *intuitivos* y los actos *vacíos* (o no intuitivos). Los intuitivos incluyen a su vez, dos tipos de actos: los *perceptivos* y los *imaginativos*, mientras que los vacíos son todos ellos actos *signitivos*. En total, tenemos, pues, tres caracteres intencionales que corresponden a tres

tipos de actos bien diferentes: carácter perceptivo, imaginativo y signitivo.

Aunque no puedo adelantar las definiciones de cada uno de estos actos, que me ocuparán largamente en las próximas páginas, puedo dar algunos ejemplos que permiten entender a qué fenómenos me estoy refiriendo. Ejemplos de actos perceptivos son ver un árbol, oír una melodía, tocar una mesa, reflexionar sobre una vivencia... Un ejemplo típico de acto imaginativo es ver una fotografía de una persona conocida. El ver una foto como foto no es ver un trozo de papel, sino imaginar lo que ella representa, es decir, al ver la foto, la persona que aparece reflejada en la foto se capta como imagen de la persona real, de la persona de carne y hueso que no está presente ante nuestra vista. Lo percibido es la foto; la persona en ella representada no es percibida, sino imaginada. Ver un cuadro, una estatua... como representantes de los correspondientes originales son otros ejemplos de actos imaginativos.

Pero para ser exactos, hay que hacer alguna precisión complementaria respecto al modo de ser de la imagen -que no introduce, por tanto, nuevos caracteres de actos dentro de nuestra clasificación-. En los ejemplos anteriores es claro que la imagen, esto es, el objeto sobre el que se apoya la intención imaginativa, es un objeto percibido (la foto como objeto físico). La imaginación se lleva a cabo, pues, sobre la base de una percepción. Pero la intención imaginativa también puede basarse en representaciones mentales, que se convierten así en imágenes mentales. Para tematizar correctamente la diferencia entre estos dos tipos de imágenes, mentales y físicas, es necesario contar con la clasificación más exacta defendida por Husserl en *Ideas I*, en la cual se incluyen los actos reproductivos, que son la base de las imágenes mentales. Este punto, por tanto, sólo se verá con claridad

cuando introduzca, al final de esta segunda parte, la nueva clasificación de *Ideas I*.

Por último, un ejemplo de acto signitivo puede ser el ver una bandera, pues al hacerlo no percibo simplemente un objeto físico -una tela cubierta con unos determinados colores-, sino que sobre esta percepción se apoya una intención signitiva. El objeto de la intención signitiva ya no es la bandera como objeto físico, sino la bandera en cuanto signo del país correspondiente. Lo mentado simbólicamente, es decir, el objeto propio de la intención signitiva es, pues, el país y no la tela diversamente coloreada.

Tendremos ocasión de discutir con mucho detalle esta clasificación, pero puedo anticipar que el hecho de considerar como distinción básica la que separa los actos intuitivos de los signitivos, y englobar, por tanto, la percepción y la imaginación bajo el nombre de actos intuitivos, va a ser un obstáculo muy serio en nuestro intento de distinguir la percepción de la imaginación. Además, es conveniente adelantar, por mor de la precisión, que en el cuadro que acabo de exponer se prescinde de un tipo muy importante de actos: los actos reproductivos, cuya tematización tan sólo se abordará en *Ideas I*.

Para terminar, he de mencionar otro modo de intencionalidad que puede confundirse fácilmente con el carácter imaginativo que acabo de clasificar. Se trata de las modificaciones cualitativas (qualitative), que hay que distinguir de las imaginativas (imaginativ). La confusión de ambos tipos de modificaciones podría introducir un punto de oscuridad en toda la discusión posterior; por ello, he de exponer, aunque sea muy brevemente, en qué consiste la modificación cualitativa, que en *Ideas I* se convierte en la

modificación de neutralización. (Al final de esta segunda parte la discutiré con el detalle que se merece.)

La modificación cualitativa, si no rebasamos el ámbito de los actos objetivantes, transforma la cualidad "ponente" o "tética" del acto en una "no ponente". Se producen así representaciones neutralizadas en las que no hay un pronunciarse sobre la existencia o no existencia del objeto intencional, es decir, en las que la tesis de ser está neutralizada. Esta modificación de neutralización no debe incluirse en la clasificación de los caracteres intencionales -ni, por tanto, confundirse con el carácter imaginativo-, porque afecta igualmente a los diferentes caracteres de acto: la percepción puede experimentar una modificación de neutralización, pero también la pueden experimentar la imaginación y el signo.

La modificación cualitativa de la percepción se produce, por seguir el ejemplo de Husserl en la segunda edición de las *Investigaciones*, en las ilusiones sensibles que se dan como tales: al mirar por un estereoscopio no afirmamos, ni negamos la existencia de lo percibido y realizamos, por tanto, un acto "no ponente" que, sin embargo, no es un acto de imaginación, puesto que el objeto contemplado no está en representación de otra cosa, sino que se presenta a sí mismo. Pero también los actos imaginativos y signitivos pueden experimentar una modificación cualitativa, que se aplica al objeto imaginado o significado -y no a la imagen o signo-. El objeto imaginado o mentado se puede poner como existente -ver una foto del vecino que vive debajo de mi casa y pensar en él como una persona que vive en este momento-, o bien, se puede neutralizar, como sucede al ver una película, en la que la existencia o no de los personajes carece de importancia.

En consecuencia, es claro que la condición de ponente o no ponente no es uno de los caracteres de acto que cae dentro de la clasificación que aquí estoy considerando. Lo tematizo brevemente tan sólo para que no se confunda con el carácter imaginativo.

**Insuficiencia de los componentes básicos de los actos (materia, cualidad y contenidos representantes) para explicar sus diferencias de carácter.**

La diferencia de carácter de los actos intencionales se explica en las *Investigaciones* mediante una teoría muy peculiar y difícilmente sostenible, que fue descalificada por el mismo Husserl en obras posteriores. Se trata de lo que voy a denominar la teoría de las *Formas de Aprehensión*<sup>4</sup>, según la cual los actos perceptivos, imaginativos y signitivos se diferencian debido a que cada uno de ellos tiene una Forma de aprehensión peculiar y propia. Veamos cómo al intentar explicar, siguiendo el planteamiento general de las *Investigaciones*, en qué consiste el distinto carácter intencional de los actos se llega de modo natural a esta teoría de las Formas de Aprehensión.

---

<sup>4</sup> Omito la discusión acerca de las diferentes síntesis de cumplimiento, que corresponden a los distintos caracteres de acto. Este es el primer dato mediante el cual Husserl intenta justificar la distinción de los caracteres intencionales. Pero con este criterio logra tan sólo, según dice el propio Husserl, una caracterización indirecta de los actos, que presupone la existencia de una diferencia interna entre ellos. Esta diferencia interna es la que se tematiza en la teoría de las Formas de Aprehensión, a la que se limitan mis próximos comentarios.

Lo primero que se nos puede ocurrir es dirigir la vista a los componentes de los actos, pues bien podría suceder que alguno de ellos sea el responsable de las diferencias. He hablado de tres componentes distintos: la materia, la cualidad y los contenidos representantes. La materia y la cualidad son responsables de dos series de modificaciones en los actos, que estudié en la primera parte de este trabajo, pero ninguna de estas modificaciones proporciona la diferencia de carácter que ahora nos interesa. Un acto con un determinado carácter, por ejemplo, signitivo, puede cambiar de materia -dejo de mentar un coche y miento un perro-, o de cualidad -dejo de mentar el perro como existente y lo considero como simple objeto de ficción- y, sin embargo, sigue siendo un acto signitivo. Exactamente igual sucede con los imaginativos y los perceptivos. Recíprocamente, pueden pensarse actos con igual materia y cualidad, pero con distinto carácter: veo un perro pequeño color canela (percepción) y más tarde imagino el mismo perro (imaginación) o hablo de él con alguien (signo). En todos estos casos la cualidad del acto es ponente, y la materia intencional es siempre la misma: el perro está determinado con las mismas notas, es el mismo y se da en el mismo como objetivo (como un perro canela, pequeño...). Lo mismo que percibo en un caso, en el otro lo imagino y en el tercero lo miento. El que me refiera a él mediante la imagen o el signo no altera en nada ni la materia, ni la cualidad del acto.

Una vez descartadas la materia y la cualidad como principios explicativos de la diferencia de carácter entre los actos, nos queda un único candidato disponible: los contenidos representantes de la vivencia intencional. Pero es claro que su modificación tampoco proporciona la diferencia buscada, pues puede pensarse un acto perceptivo con contenidos representantes muy distintos. Al ver un perro y al ver una casa, los contenidos representantes son diferentes, pero ambos

actos son perceptivos. Y recíprocamente, las mismas sensaciones pueden servir de base a una percepción, a una imaginación o a un signo, como sucede en la escritura jeroglífica. Si me limito a ver los trazos negros, realizo una percepción. Si me doy cuenta de que en esos trazos lo que aparece es el dibujo de una maza, realizo un acto imaginativo, pues lo "veo" como imagen de la maza. Y, por último, si conozco este tipo de escritura, puedo verlo como un signo que remite a algo bien distinto: a la guerra (o bien, al color blanco). Hay otros dibujos jeroglíficos cuyo carácter signitivo es aún más abstracto, pues se trata de meros significados gramaticales. El dibujo de una boca, por ejemplo, en tanto que imagen remite a la boca, y en tanto que signo equivale a las preposiciones "a", "hacia".

La modificación de los contenidos representantes no explica, por tanto, la diferencia de caracteres intencionales. Bien podría pensarse, sin embargo, que es su ausencia o presencia lo que determina dicha diferencia. Si tal como se dice en la quinta Investigación la esencia intencional está formada por la materia y la cualidad, podría fácilmente concluirse que hay actos sin contenidos representantes. Estos serían, precisamente, los actos signitivos, frente a los cuales los intuitivos se caracterizarían por la presencia de dichos contenidos. Al ver el perro o imaginarlo tengo algo del perro (las sensaciones correspondientes), mientras que al mentar al perro no hay en esta palabra nada del perro: ni su color, ni su olor, ni su configuración... Pero esta forma de exponer las cosas no sería correcta, pues confunde el concepto de "contenidos representantes" con el de "plenitud" del acto. Es cierto es que sólo los actos intuitivos tienen plenitud, pero no es cierto que sólo ellos tengan contenidos representantes.



## La plenitud del acto

La plenitud (Fülle) de la representación se define como "el conjunto de aquellas propiedades pertenecientes a ella misma, por medio de las cuales hace presente analógicamente su objeto, o lo aprehende como dado él mismo"<sup>5</sup>. Como Husserl señala, hay una cierta ambigüedad en la definición de plenitud, pues podría pensarse que su definición coincide con la de contenidos representantes, es decir, podría pensarse que la plenitud es el contenido que llena la materia intencional, que hace sensiblemente presente el objeto al que la materia apunta de modo vacío. Pero la plenitud abarca no sólo los contenidos representantes, sino también la materia que los anima. La plenitud coincide no con los contenidos (Inhalte) representantes intuitivos, sino con el contenido (Gehalt) intuitivo del acto<sup>6</sup>, que es precisamente aquel que abarca los representantes intuitivos junto con la aprehensión correspondiente a ellos<sup>7</sup>.

Las definiciones técnicas exactas de contenidos representantes y contenido intuitivo del acto son las siguientes. Los representantes intuitivos -también denominados contenidos exhibitivos (darstellende Inhalte) o intuitivamente representantes (intuitiv repräsentierende Inhalte)- son "aquellos contenidos de los actos intuitivos que, por virtud de las aprehensiones imaginativas o perceptivas puras cuyos depositarios son, se refieren unívocamente a

---

<sup>5</sup> *L. U.* II/2, p. 607.

<sup>6</sup> Esto es, si no me equivoco, lo que Husserl afirma de un modo realmente poco claro en *L. U.* II/2, pp. 609 y 626.

<sup>7</sup> El término "aprehensión" es utilizado aquí en el mismo sentido que tomalicé en la primera parte de este trabajo.

determinados contenidos del objeto correspondiente y los exhiben en el modo de escorzos imaginativos o perceptivos. Excluimos empero los *momentos de acto*, que los caracterizan de este modo"<sup>8</sup>. El contenido intuitivo (intuitiver Gehalt) del acto se obtiene cuando no se excluyen dichos momentos de acto, es decir, el contenido intuitivo lo constituyen los representantes *en y con la aprehensión (Auffassung) correspondiente a ellos*. El contenido intuitivo lo forman las "plenas imágenes o escorzos (Selbstabschattungen)", es decir, el fenómeno subjetivo concreto y pleno; no sólo el contenido propiamente sensible, sino este material hilético más su aprehensión correspondiente. Se trataría, pues, del "ver" (vivir noético) las sensaciones marrones, que es condición indispensable para que, a través de ellas, podamos ver -ahora se trata de un ver en sentido estricto, sin comillas- la mesa marrón, que constituye el objeto de nuestra intención perceptiva.

Parece que no hemos avanzado mucho. La plenitud se define y tiene sentido dentro del marco de los actos intuitivos; por tanto, sólo los actos intuitivos tienen plenitud, mientras que las intenciones significativas permanecen vacías, necesitadas de plenitud. Pero podríamos seguir pensando que esto se debe a que sólo los actos intuitivos cuentan con contenidos representantes, que junto con la aprehensión correspondiente les dan plenitud, mientras los actos signitivos carecen de ellos. Esta es la conclusión que hemos de evitar. Aunque es cierto que los actos signitivos no tienen plenitud, esto no implica que no posean ningún tipo de contenido sensible. Los actos signitivos tienen contenidos representantes a los que denominaremos signitivos (signitiv repräsentierende Inhalte; signitive Repräsentanten). Frente a los representantes

---

<sup>8</sup> L. U. II/2, p. 609.

intuitivos que funcionan dando plenitud, los representantes signitivos se caracterizan por no dar plenitud al acto, ya que no corresponden a ninguna propiedad del objeto. Pero, sin embargo, ellos son absolutamente necesarios para constituir el acto.

### Los representantes signitivos.

Parece a primera vista que para que haya un signo tiene que haber una intuición fundamentante: si quiero realizar un acto signitivo en el que mencione el país España he de utilizar objetos intuitivos como signos. Puedo utilizar la bandera roja y amarilla, la palabra "España", "Spain"..., pero en cualquier caso realizaré actos intuitivos: ver la bandera, escuchar los fonemas que componen la palabra "España", leer el vocablo "Spain" escrito sobre un papel, etc. "Parece valer, pues, la siguiente ley: una significación sólo es posible cuando hay una intuición dotada de una nueva esencia intencional, por medio de la cual el objeto intuitivo señala más allá de sí mismo en el modo de un signo"<sup>9</sup>.

Pero si aceptamos este primer acercamiento resultaría que un signo sería un acto doble: una percepción, como acto fundamentante, y un segundo componente que terminaría de constituir el signo como tal. Esto facilitaría, sin duda, la exposición, pero no sería del todo correcto, pues una intención signitiva es un acto simple en el que el objeto sensible que sirve de base no se constituye como tal objeto: no escucho la cosa sonido y lo interpreto como signo; el sonido no lo escucho como tal, sino que me limito a vivirlo sin objetivarlo como una cosa física. Husserl lo precisa del

---

<sup>9</sup> *L. U. II/2*, p. 619.

modo siguiente: "lo que presta esencialmente apoyo al acto signitivo *no es la intuición fundamentante como un todo, sino sólo su contenido representante*. (...) Pero si la conexión sólo existe entre el acto signitivo y el contenido exhibitivo de la intuición, si la cualidad y la materia de esta intuición carecen de significación para la función signitiva, tampoco podremos decir que todo acto signitivo necesita de una intuición fundamentante, sino que necesita de un contenido fundamentante".

Aquí está la clave de la cuestión. Una intención signitiva es un acto simple en el cual hay unos ciertos representantes sensibles, que podrían ser representantes intuitivos de un acto de percepción fundamentante, pero como este acto no se constituye como tal, sino que lo que se constituye es un acto signitivo, los representantes funcionan como signitivos y no intuitivos. Por tanto, el concepto de contenido representante se extiende a los actos signitivos: "Si reparamos en que el mismo contenido (por ejemplo, sensible) puede servir una vez de depositario de una significación, otra vez de depositario de una intuición (indicando-copiando-), se ocurre fácilmente ampliar el concepto de contenido representante y distinguir entre *contenido representante signitivo* y *contenido representante intuitivo* (o más brevemente: representante signitivo y representante intuitivo)"<sup>10</sup>.

Lo característico de los contenidos representantes signitivos es que ellos no dan plenitud al acto. Dan plenitud al acto perceptivo fundamentante (si éste se constituyera como tal, tendríamos que añadir), pero no al signitivo<sup>11</sup>. Si

---

<sup>10</sup> L. U.II/2, p. 620.

<sup>11</sup> L. U.II/2, p. 626.

escucho la palabra "perro" se produce en mí la vivencia de unas ciertas sensaciones sonoras. Estas son la base sensible sobre la que se puede construir o bien el objeto acústico "perro", o bien la significación "perro". Si me limito a realizar el acto intuitivo de oír, las sensaciones serán representantes intuitivos del objeto acústico "perro" y le darán plenitud: habré percibido el sonido en persona. Si, por el contrario, mi interés se orienta hacia la significación, las sensaciones sonoras serán un mero apoyo sensible en la constitución de un objeto que no tiene nada que ver con ellas; las sensaciones no darán, pues, ningún tipo de plenitud a este acto signitivo. Al oír la palabra perro no tengo nada del perro, tengo un mero signo del mismo.

Como vemos, ni siquiera las intenciones signitivas pueden desligarse totalmente de la capa sensible de la conciencia, pues para realizarse en concreto necesitan de los contenidos representantes. En palabras de Husserl, no poseen *contenido* (*Inhalt*) intuitivo que llene el vacío de la significación, pero tienen que tener necesariamente un *apoyo* (*Anhalt*) intuitivo en lo sensible de la expresión<sup>12</sup>. Por lo tanto, también ellas necesitan representantes sensibles: representantes signitivos, que prestan apoyo intuitivo a la significación. La "esencia intencional" de la quinta Investigación, que estaba compuesta tan sólo por la materia y la cualidad, por considerarse que éstos son los componentes absolutamente esenciales de los que un acto no puede carecer nunca, ha de dejar paso a la "esencia cognoscitiva" de la sexta Investigación, que incluye también los representantes sensibles: *"Todo acto objetivante concreto y completo tiene tres componentes: la cualidad, la materia y el contenido representante. Según que este contenido funcione como*

---

<sup>12</sup> L. U. II/2, p. 386.

*representante signitivo puro, o intuitivo puro, o como ambas cosas a la vez, será el acto signitivo puro o intuitivo puro o mixto*"<sup>13</sup>.

### Esencia intencional y esencia cognoscitiva.

Antes de continuar la discusión, me gustaría hacer un breve comentario sobre las nociones de esencia intencional y cognoscitiva introducidas en el párrafo anterior.

Al afirmar que la esencia intencional del acto está constituida por la materia y la cualidad, se considera que la intencionalidad del acto, es decir, el fijar un qué y un cómo objetivos, tiene por únicos responsables a la materia y la cualidad. Los contenidos representantes se consideran, pues, tan sólo un medio para la constitución de esta esencia intencional, y, por ello, su cambio no es esencial, es decir, pueden variar sin que se modifique la materia y cualidad del acto. Ellos pueden ser imprescindibles para la constitución de un acto concreto; pero son totalmente accidentales, en el sentido de no determinar la esencia del mismo. Un ejemplo claro es el cambio de contenidos representantes en los actos signitivos. La mención de un perro es exactamente la misma, aunque cambien las sensaciones que sirven de base: puedo utilizar como base sensible letras impresas de cualquier tipo o distintos sonidos y la mención no se modifica esencialmente. En general, podemos recordar el ejemplo de un mismo objeto que se da en los distintos caracteres intencionales, como percepción, imaginación o signo: "como quiera que varíe la plenitud de una representación dentro de sus posibles series de cumplimiento, su objeto intencional tal

---

<sup>13</sup> L. U. II/2, pp. 620-621.

y como es entendido sigue siendo el mismo; con otras palabras, su materia sigue siendo la misma<sup>14</sup>.

En mi opinión, esta teoría de Husserl acerca de la esencia intencional del acto es correcta sólo en parte, pues es importante darse cuenta de que la igualdad de materia intencional en la percepción, imaginación o signo sólo es posible, porque la imaginación y el signo construyen su materia gracias a la percepción anterior a la que remiten por asociación -sobre la asociación hablaré largamente en la tercera parte de este estudio-. La mención del perro pequeño, color canela... tiene la misma materia que la percepción del perro, porque la mención lo es del objeto tal como se ha percibido anteriormente, y, por tanto, las determinaciones del objeto mentado son las que ha dado la percepción anterior. Si menciono el perro pequeño y canela que acabo de ver a alguien que no lo conozca y esta persona lo menciona a su vez ante un tercero, es claro que en este último acto el objeto mencionado ya no se mienta en el mismo cómo objetivo que el objeto visto: es un perro pequeño color canela, pero nada más, no tiene la mancha del rabo que tiene el perro visto, ni la oreja izquierda caída, ni los bigotes blancos... Por tanto, los contenidos representantes tienen más importancia de lo que parece: la intencionalidad viene dada por la materia y la cualidad, pero éstas sólo se explican a partir de contenidos representantes presentes (percepción) o bien de contenidos representantes de actos previos (es decir, en el caso de actos signitivos los contenidos que son esenciales no son los representantes signitivos, sino los representantes intuitivos del acto anterior correspondiente).

---

<sup>14</sup> *L. U.* II/2, p. 618.

Esta importancia decisiva de los contenidos representantes se tiene en cuenta al introducir la noción de esencia cognoscitiva. En rigor, ésta debería ser la esencia del acto sin más calificativos, porque los representantes son importantes no para determinar el tipo de conocimiento que se tiene del objeto, sino para determinar el propio acto y explicar su intencionalidad.

### **La Forma de Aprehensión.**

La conclusión del largo análisis que he llevado a cabo desde el inicio de este capítulo es que la diferencia de carácter intencional entre los actos no puede venir dada por ninguno de los tres componentes que determinan la esencia cognoscitiva del acto intencional (materia, cualidad y contenidos representantes), ni por la presencia o ausencia de alguno de ellos. La diferencia de carácter -al menos en la distinción básica entre actos intuitivos y signitivos- depende, según hemos podido atisbar, de si hay o no hay plenitud en el acto. El problema es, entonces, decidir cuándo los representantes funcionan dando plenitud y, por tanto, cuándo se les debe aplicar uno u otro calificativo -intuitivos o signitivos-. Esto ya no se resuelve atendiendo a los componentes del acto por separado, sino a sus relaciones. El que el representante funcione o no como plenitud depende de su relación con el objeto intencional y esta relación viene dada por la aprehensión. Por ello no es extraño que Husserl introduzca la aprehensión en el concepto de plenitud -la plenitud incluye, según ya señalé, los contenidos representantes más la aprehensión de los mismos-.

A la vista de estos resultados se entiende perfectamente que para explicar la diversidad de los caracteres intencionales Husserl proponga el concepto de "Forma de Aprehensión".



La Forma de Aprehensión (Auffassungsform) o Forma de Representación (Form der Repräsentation) es la forma de unión de dos de los componentes del acto intencional: la materia y el representante. Es, pues, una relación entre ciertos componentes del acto -según he mostrado, Husserl no tenía más opción teórica que ésta, para explicar la diferencia de carácter entre los actos-. Dicho ya con total precisión, la Forma de Aprehensión es la *unidad fenomenológica que une la materia intencional (o sentido aprehensivo) y el representante*. Ella presta a este último su carácter de representante. La Representación (Repräsentation), por su parte, es el todo de ambos momentos (materia y representante) producido por dicha Forma de Aprehensión. Sólo una vez introducida la noción de Forma de Aprehensión estamos en condiciones de distinguir los representantes intuitivos que confieren plenitud al acto, de los contenidos representantes signitivos que dan lugar a representaciones totalmente vacías de plenitud (lo veremos con detalle en los próximos párrafos).

Notemos, en primer lugar, que en esta definición no se menciona la cualidad intencional del acto y, por tanto, la diferencia de carácter entre los actos no puede tener nada que ver con sus posibles diferencias de cualidad. Se entiende ahora fácilmente que identificar la modificación imaginativa con la cualitativa sería erróneo, pues el criterio que permite distinguir la imaginación de la percepción se basa en la Forma de Aprehensión, que, por definición, no guarda ninguna relación con la cualidad intencional. La transformación de la cualidad ponente en otra no ponente, que acontece, por ejemplo, en la contemplación estética de un objeto, no puede afectar en ningún modo a la Forma de Aprehensión del acto en cuestión.

Bastante más interesante que esto es darse cuenta de que Husserl no cree necesario tomar en consideración el objeto intencional a la hora de diferenciar los diferentes caracteres intencionales. A través de la noción de Forma de Aprehensión se describe la relación entre el representante y la materia, y no la relación entre el representante y el objeto intencional, como he insinuado en mi exposición. Más adelante, mostraré hasta qué punto es necesario tener en cuenta esta última relación. Por ahora sólo me interesa indicar que esta decisión teórica de Husserl es perfectamente comprensible en el marco de las *Investigaciones*, puesto que en ellas no se hacen análisis noemáticos. No se ha descubierto la noción de objeto intencional como mero correlato del acto y, por tanto, tan indubitable como éste mismo, sino que se considera el objeto como lo que queda fuera de la evidencia apodíctica. En consecuencia, la relación representante-objeto sólo puede intentar tematizarse a través del estudio de la relación representante-materia.

Con la noción de Forma de Aprehensión, Husserl trata de dar cuenta, en primer lugar, de la distinción entre intenciones signitivas e intuitivas. Lo logra sólo en parte por no haber tenido en cuenta la dimensión noemática de los actos. Pero los problemas realmente importantes empiezan a aparecer cuando se trata de justificar la distinción entre los dos tipos de intenciones intuitivas: las perceptivas y las imaginativas. Como podremos comprobar, la teoría de las Formas de Aprehensión se muestra absolutamente insuficiente para dar cuenta de esta última diferencia, que es la fundamental en el tema del que aquí me ocupo.

### CAPITULO III

## LA DISTINCION ENTRE LA PERCEPCION, LA IMAGINACION Y EL SIGNO

La distinción entre la Intuición (percepción o imaginación) y el signo.

No puedo pretender en este parágrafo ni siquiera esbozar una teoría del signo; me limitaré a hacer unos apuntes sobre la intencionalidad signitiva, que me permitan deslindar esta cuestión del problema de la percepción.

Lo que caracteriza la Representación (Repräsentation) signitiva es que en ella se da una relación accidental, extrínseca, entre materia y representante: "*La materia significativa se limita a necesitar un contenido que le sirva de apoyo, pero entre la peculiaridad específica de este último y el contenido específico propio de la primera no encontramos ningún vínculo necesario (Band der Notwendigkeit)*"<sup>15</sup>. Por el contrario, en la Representación intuitiva encontramos una relación esencial, intrínseca, necesaria, entre materia y representante: "De representante intuitivo de un objeto sólo puede servir un contenido que sea semejante (ähnlich) o igual (gleich) a él"<sup>16</sup>.

En el signo, las sensaciones sonoras son un mero apoyo sensible en la constitución de un objeto, que nada tiene que ver con esas sensaciones que le sirven de representantes signitivos. Una casa no tiene nada que ver con el conjunto de

---

<sup>15</sup> L. U. II/2, p. 622.

<sup>16</sup> L. U. II/2, p. 623.

sonidos en que se articula el vocablo "casa", ni tampoco con los trazos negros que dan cuerpo a las distintas letras. Por esta razón, los contenidos representantes signitivos pueden variar arbitrariamente sin que se modifique en nada la materia intencional, es decir, hay una variación totalmente independiente de ambos componentes. Sensaciones sonoras tan diferentes, como las que se producen al escuchar las palabras "coche", "Wagen", "car" son representantes de una significación que se conserva idéntica a sí misma, a pesar de los cambios radicales que se producen en la esfera sensible. Por el contrario, en las intuiciones ya no se produce esta independencia funcional, sino que las modificaciones de los representantes comportan la mayor parte de las veces modificaciones de la materia intencional. Si unas sensaciones de rojo son sustituidas por sensaciones de verde, se modifica la materia intencional, porque la caja roja que veo se convierte en una caja verde. Sin embargo, si escribo la palabra "casa" primero con un bolígrafo rojo (sensaciones de rojo) y luego con uno verde (sensaciones de verde), la significación no varía: la casa significada sigue siendo la misma -y sigue teniendo el mismo color-.

El punto decisivo de la teoría de Husserl que interesa subrayar es que la existencia de una relación objetiva de semejanza entre contenido y objeto es condición necesaria para la constitución de una intuición, pero no es una condición suficiente. La semejanza, por muy grande que sea, no convierte a una cosa en imagen de otra, afirma Husserl en su brillante crítica a la "teoría de las imágenes". El ser imagen no es nunca un predicado real, no es un carácter interno del objeto. Sobre una relación objetiva de semejanza puede constituirse perfectamente una intención signitiva. Para que se constituya una intención intuitiva es necesario que la relación objetiva de semejanza sea captada *como tal*. Es esto - y no la mera semejanza objetiva- lo que da lugar a la peculiar

Forma de Aprehensión de los actos intuitivos, en los que la materia intencional aprehende los contenidos intuitivos *como* siendo semejantes al objeto intencional al que ella apunta. Por esto puede decir Husserl que en las intuiciones la forma de unidad entre la materia y el representante es "esencial" o "intrínseca". La relación entre el representante y la materia es, por el contrario, accidental cuando la materia enlaza el contenido y el objeto *como* "no teniendo nada que ver", es decir, cuando se prescinde de las posibles relaciones objetivas de semejanza que puedan existir entre el contenido y el objeto, y se considera a éstos tan sólo como numéricamente diferentes.

Pero, quizás lo más importante es caer en la cuenta de que para justificar en qué consiste la relación "esencial" o "intrínseca" entre materia y representante, que constituye la peculiar Forma de Aprehensión de las intuiciones, el mismo Husserl se ve obligado a volver la vista al objeto intencional. Es la semejanza -cuyo caso límite es la igualdad- entre el objeto y el representante, la que permite calificar la unión entre la materia y representante como unión "esencial". Pero, si tomáramos totalmente en serio la afirmación del Husserl de las *Investigaciones* según la cual el objeto no es nada para la fenomenología, ¿en qué podría hacerse residir esa esencialidad de la unión entre materia y representante? Obviamente carecería de todo sentido trasladar la relación de semejanza al terreno de la materia intencional y afirmar que el contenido es semejante a la pura referencia intencional, que denominamos materia del acto. Parece, por tanto, imprescindible introducir consideraciones acerca del objeto intencional, si es que queremos dar cuenta del diferente carácter de los actos. Como Husserl afirma ya en la segunda edición de las *Investigaciones*, el estudio noético ha de completarse necesariamente con una investigación realizada desde un punto de vista noemático.

No es extraño, pues, que en *Ideas I*, el propio Husserl sustituya esta teoría de las Formas de Aprehensión por la teoría de los caracteres del núcleo noemático, en la que, desde un principio, la diferencia de carácter entre los actos se localiza en la esfera noemática. En las *Investigaciones* la Forma de Aprehensión es la unidad fenomenológica que une la materia intencional y el representante sensible y, por tanto, es un carácter noético del acto. En cambio, los caracteres del núcleo noemático son considerados como "ideales" ("ideell"), precisamente, por contraposición al contenido ingrediente ("reell") del acto<sup>17</sup>. Son, pues, modos de donación, pero que, sin embargo, no caen del lado de la nóesis, sino que deben describirse como necesariamente presentes en el nóema; son modos objetivos de donación.

En consecuencia, dado que la relación entre materia y representante sólo se explica atendiendo al dato previo del tipo de relación entre contenido y objeto, si queremos seguir manteniendo la teoría de las Formas de Aprehensión deberíamos afirmar, al menos, que la Forma de Aprehensión es, no el modo de unidad fenomenológica entre representante y materia, sino *el modo de unidad intencional que, a través de la materia, queda establecido entre el contenido sensible y el objeto del acto*. Utilizando esta nueva definición de Forma de Aprehensión, la teoría de Husserl se podría resumir así: si la materia enlaza ambos términos *en tanto que* semejantes, se constituye una imagen. Si los enlaza simplemente *en tanto que* numéricamente diferentes, es decir, prescindiendo de toda posible relación de semejanza, se constituye un signo.

---

<sup>17</sup> *Id. I*, p. 233.

Creo que esta teoría es esencialmente correcta y suficiente, si lo único que se exige de ella es una caracterización global de la diferencia entre las intenciones signitivas e intuitivas. Los problemas surgen cuando mediante ella se pretende dar cuenta también de la distinción entre percepción e imaginación.

El problema de la distinción entre la imaginación y la percepción.

Según la teoría de Husserl, los representantes intuitivos pueden ser de dos tipos, que se corresponden con las dos clases de actos intuitivos que nos interesa distinguir: los perceptivos y los imaginativos. Si no supiéramos nada de las Formas de Aprehensión, parecería que en esta distinción entre los representantes intuitivos está la clave para distinguir la percepción de la imaginación. Veamos, pues, cómo se plantearía el problema desde este punto de vista.

Los representantes de las intenciones perceptivas reciben el nombre de autoexhibitivos (*selbstdarstellende*) o presentativos (*präsentierende*) o escorzantes perceptivamente (*perzeptiv abschattende*). En el caso de la percepción externa estos representantes perceptivos no son otra cosa que las *sensaciones*, en el sentido clásico de los elementos puramente subjetivos de la vivencia (colores, olores, etc...). Por su parte, los representantes de las intenciones imaginativas se denominan analógicos (*analogisierende*) o reproductivos (*abbildende*) o imaginativamente escorzantes (*imaginativ abschattende*). De nuevo, en el caso de la imaginación externa tienen un nombre clásico: son los *fantasmas* sensibles. También el contenido intuitivo puede ser de dos tipos, en correlación con estos dos tipos de representantes. Tenemos, por una parte, el contenido imaginativo o contenido-imagen

(imaginativer oder Bildinhalt), y por otra, el contenido perceptivo (perzeptiver oder Wahrnehmungsinhalt) (En B: Wahrungsgehalt). Dicho con más precisión, en este último caso se trata del contenido perceptivo *puro*, porque, según Husserl, el contenido perceptivo puede tener componentes imaginativos (y suele tenerlos)<sup>18</sup>.

Esta clasificación de los contenidos representantes permite comprender por qué Husserl ha de introducir en su teoría el término contenido representante y no puede hablar simplemente de sensaciones. La razón es clara: el contenido representante intuitivo no es, sin más, sinónimo de sensación, porque tan sólo los contenidos representantes de la percepción externa son sensaciones; ni los contenidos representantes de la percepción interna (las vivencias), ni los de la imaginación (los fantasmas) son sensaciones. En efecto, aunque la diferencia entre sensación (percepción) y fantasma (imaginación) sea discutible -sobre esto volveré inmediatamente-, es claro que en el caso de la percepción interna se hace necesario diferenciar el concepto de contenido representante del de sensación, puesto que el representante es, en este caso, una vivencia completa y no un conjunto de sensaciones.

Podemos ya precisar nuestro problema inicial de distinguir la percepción de la imaginación mediante dos preguntas concretas. ¿Se puede justificar descriptivamente la diferencia entre sensación y fantasma? Y, en segundo lugar, en caso de que exista dicha diferencia, ¿es ella la que da cuenta del diferente carácter de los actos?

---

<sup>18</sup> Ver, por ejemplo, *L. U. II/2*, pp. 612-3.



Respecto a la primera cuestión, Husserl parece responder afirmativamente, porque da la impresión de que al utilizar dos nombres distintos -sensación y fantasma- no se indica sólo la diferente función que desempeñan los contenidos representantes, sino la diferente naturaleza intrínseca de ambos. Es éste, sin embargo, un tema espinoso en el que no resulta fácil tomar una decisión. Husserl se está refiriendo sin duda a las imágenes internas, que, como veremos más adelante, se caracterizan por ser reproducciones, y quizás debido a ello sea cierto que descriptivamente son distintas de las sensaciones -al menos en los casos más habituales-: son más débiles, menos vivas... Pero sea cuál sea la decisión tomada, lo importante no es la respuesta a esta primera pregunta, sino a la segunda; pues, exista o no la diferencia entre sensación y fantasma, hemos de afirmar que no es ella la que da cuenta de la distinción entre percepción e imaginación. Esta distinción no depende de la naturaleza intrínseca de los representantes sensibles que integran el acto, sino que es una diferencia de Forma de Aprehensión. Llegados a este punto, que era de esperar por los análisis de los párrafos anteriores, podemos empezar la investigación realmente interesante.

La Forma de Aprehensión determina no sólo si el objeto es representado signitivamente o intuitivamente, sino también si lo es como percibido o fantaseado. "La Forma de Aprehensión: si el objeto es representado sólo signitivamente o intuitivamente, o de un modo mixto. Aquí entran también las diferencias entre la *representación de percepción*, *representación de fantasía* (Phantasievorstellung), etc"<sup>19</sup>. El subrayado es del propio Husserl; lo cual resulta realmente sorprendente, porque en los análisis que ha realizado

<sup>19</sup> L. U. II/2, p. 624.

anteriormente ni siquiera ha rozado el problema de la diferencia entre percepción e imaginación (el término "fantasía" es aquí sinónimo de imaginación). Como hemos podido comprobar, Husserl, al tematizar la diferencia entre intenciones signitivas e intuitivas, se refiere a estas últimas en bloque, sin distinguir las perceptivas de las imaginativas. Sabemos, pues, que su diferencia ha de ser de Forma de Aprehensión, pero no tenemos ninguna pista sobre cómo dar cuenta teórica de dicha diferencia.

En principio, habría que suponer que las relaciones necesarias de semejanza o igualdad, que Husserl ha tematizado, tendrían que corresponder una de ellas a la imaginación y la otra a la percepción. Pero intentemos buscar textos más explícitos al respecto y veremos que la solución no es tan sencilla.

En el párrafo 37 de la sexta Investigación se afirma que "el carácter intencional de la percepción es, al contrario que el de la simple representación (*blossen Vergewärtigen*) de la imaginación, el presentar (*das Gegenwärtigen (Präsentieren)*)"<sup>20</sup>. Percepción es, pues, presentación. Dos sinónimos le sirven a Husserl para expresar esta misma idea: *Gegenwärtigen, Präsentieren*. La presentación referida al objeto, y ya no al acto perceptivo, se traduce diciendo que el objeto aparece él mismo, en persona (*leibhaft*) -esta última expresión es más usada en la segunda edición que en la primera-: "la percepción se caracteriza frente a la *imaginación* (*Imagination*) porque, como solemos decir, en ella aparece el objeto "mismo" y no meramente en imagen ("*im Bilde*")"<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> L. U. II/2, p. 646.

<sup>21</sup> L. U. II/2, p. 588.

El carácter de la percepción consiste, pues, en ser un *presentar* el objeto mismo. Percepción es presentación del objeto mismo. Esto parece ser un claro dato fenomenológico, y, por tanto, esta descripción de la intencionalidad perceptiva es indudablemente correcta. Pero es excesivamente vaga. ¿Qué significa presentar el objeto mismo? Lo que hemos de averiguar es qué Forma de Aprehensión ha de tener la percepción para responder a esta descripción inicial. Una primera respuesta, que parece sin duda la más apropiada es que dicha unidad sea unidad de *identidad*. Una segunda posibilidad es la mencionada más arriba: que la unidad sea tan sólo *igualdad* (y la imagen sea semejanza en la que se excluye el caso límite de la igualdad).

La distinción entre la percepción adecuada y la imaginación. La adecuación como modelo de percepción.

La percepción adecuada, que es la percepción por antonomasia, responde al modelo de unidad por identidad -y, por tanto, su diferencia con la imaginación queda completamente clara-.

En efecto, en la percepción adecuada el carácter de presentación se basa en la existencia de una relación de identidad entre el contenido representante y el objeto: el objeto es idéntico al representante, está dado totalmente en su representante. Se sostiene, así, una tesis realmente fuerte, pues se afirma que el objeto, además de ser objeto, es parte ingrediente de la conciencia, en tanto que es representante intuitivo. Pero, sin duda, es ésta la teoría defendida por el Husserl de las *Investigaciones lógicas*. Veámoslo en los propios textos: "En el caso límite ideal de la percepción

adecuada coinciden ese contenido sensible o autoexhibitivo con el objeto percibido"<sup>22</sup>.

"El representante intuitivo es el objeto mismo, tal como es en sí. El contenido que representa y el representado son aquí idénticamente uno (*repräsentierender und repräsentierter Inhalt sind hier identisch eines*)"<sup>23</sup>.

"El *ideal de la plenitud* sería (...) alcanzado en una representación que encerrase en su contenido fenomenológico, su objeto completo y total"<sup>24</sup>.

"Por eso vale para nosotros (...) algún elemento de la plenitud como *presentación definitiva* del elemento objetivo correspondiente: se da como idéntico con él, no como su simple representante, sino como *él mismo* en sentido absoluto"<sup>25</sup>.

He de precisar que el objeto que ha de ser parte de la conciencia es el objeto "real de veras", que es el que interesa al hablar de adecuación. El objeto meramente intencional es introducido por el Husserl maduro, y no se tiene en cuenta en esta primera definición de adecuación. Pero me gustaría decir aquí algo sobre él, para evitar confusiones.

Sabemos que el objeto meramente intencional se da de modo apodético, pues, por su misma definición -lo que aparece en tanto que aparece- se presenta con igual indubitabilidad que el propio aparecer: su ser se agota en el

---

<sup>22</sup> L. U. II/2, p. 590.

<sup>23</sup> L. U. II/2, p. 647.

<sup>24</sup> L. U. II/2, p. 608.

<sup>25</sup> L. U. II/2, p. 647.

"parecer ser" (que es un tipo de aparecer). Pero ¿se da de modo adecuado? No hay adecuación, si se sigue literalmente la definición del primer Husserl y se exige la identidad del objeto con los contenidos representantes, pues no se puede afirmar que el objeto sea contenido representante del acto. Sin embargo, podríamos afirmar que el objeto se da de modo adecuado, si se propone una versión más débil de adecuación, en la que se entiende que hay adecuación cuando el objeto pertenece al acto, ya sea de forma ingrediente (como sostiene la versión fuerte del primer Husserl) o intencional. Entonces, como el objeto es parte intencional del acto, se puede decir que se da adecuadamente. También hay adecuación, si se utiliza otra definición débil, según la cual la adecuación consiste en que se fundan ser y aparecer. Sin duda, el parecer ser del objeto es un modo del aparecer y, por tanto, podríamos afirmar que el objeto meramente intencional se da adecuadamente. Estas versiones débiles de adecuación son, precisamente, las que propuse en la primera parte del presente trabajo.

En definitiva, si nos atenemos a la definición estricta de adecuación que propone el primer Husserl, hemos de afirmar que lo apodictico puede ser o bien lo dado de modo adecuado, o bien el objeto intencional. Pero si en la definición de adecuación se exige tan sólo que se fundan ser y aparecer, que el objeto pertenezca al acto y se agote en él, entonces se puede afirmar que lo apodictico se identifica directamente con lo adecuado, pues el objeto intencional también se da de modo adecuado<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Esta definición de adecuación será reconsiderada en la quinta parte del presente estudio, en la que me ocupo del problema de la apodicticidad. Veremos, entonces, que, si queremos que adecuación implique apodicticidad, la definición del primer Husserl ha de ser

Tras esta breve digresión sobre el objeto meramente intencional, puedo volver a la definición de adecuación propuesta por Husserl y preguntar en qué casos se da este tipo tan estricto de presencia en la cual el objeto real de veras forma parte del acto. Es claro que los únicos objetos que pueden realizar su ser "dentro" de un acto de conciencia son las vivencias o sus partes, pues sólo ellas pueden integrar la conciencia -cualquier cosa del mundo tiene un ser que es irrealizable como conciencia-. En consecuencia, la adecuación sólo puede darse en la llamada percepción interna, que es aquella que tiene por objeto las vivencias actualmente presentes.

Sin embargo, el que la percepción sea interna es una condición necesaria de adecuación, pero no es suficiente. Dicho de otra forma, la identificación que hace Franz Brentano entre percepción adecuada y percepción interna no es correcta. Casos típicos de percepción interna inadecuada son aquellas percepciones del yo o de estados psíquicos referidos al yo, entendiendo por yo la propia personalidad empírica; también se perciben inadecuadamente los estados psíquicos que se localizan corporalmente, pues el propio cuerpo, en tanto que forma parte de un mundo objetivo, no puede darse a la conciencia con plena adecuación. En una palabra, aunque no toda percepción interna es adecuada, sólo la percepción interna puede ser adecuada.

Esto nos permite afirmar que la percepción externa es necesariamente inadecuada (aunque percepción inadecuada no es, sin más, sinónimo de percepción externa, debido a la

---

reformulada, pues en ella no se atiende al problema de la temporalidad de los contenidos representantes (problema que discutiré en la tercera parte de este trabajo).

existencia de percepciones internas carentes de adecuación). Hemos de puntualizar a este respecto, que, en contra de lo que dice Brentano, en la percepción externa necesariamente inadecuada no se incluye la "percepción" de sensaciones. Y la razón es que en la teoría de Husserl las sensaciones no se perciben; lo percibido es la cualidad sensible correspondiente. Las sensaciones se viven, y en tanto que partes de una vivencia pueden ser objeto de una percepción interna plenamente adecuada. Las sensaciones visuales, táctiles, auditivas etc... son, por lo tanto, objetos de percepción adecuada: basta con que no nos remontemos más allá de ellas aperebiendo. Son sus correlatos noemáticos (que ya no son sensaciones) los que son objeto de percepción externa y, por tanto, se perciben de modo necesariamente inadecuado.

No puedo ni siquiera esbozar aquí una teoría de la percepción adecuada, pero me gustaría hacer algunos comentarios que contribuyan a aclarar en qué consiste la adecuación, pues ésta puede entenderse al menos de dos formas muy diferentes que interesa distinguir con claridad. En primer lugar, para definir la percepción adecuada se puede utilizar la definición de Forma de Aprehensión que propuse en el primer párrafo de este capítulo, y se obtiene así un concepto de adecuación como acto propiamente intencional - que es, sin duda, el más interesante y el que defenderé en este trabajo-. Por el contrario, si aceptamos la definición de Forma de Aprehensión dada por Husserl, tendríamos que establecer una identidad entre el representante y la materia, y obtendríamos así una segunda teoría de la adecuación, del tipo de la ya propuesta por Brentano, en la que se destruye la intencionalidad. Empecemos por esta última posibilidad.

Si la Forma de Aprehensión es la unidad fenomenológica que une la materia intencional y el representante, la identidad ha de efectuarse entre estos dos

componentes del acto. Esto sólo puede significar que deja de haber materia y sólo hay representante, es decir, la materia pierde su carga intencional y se funde con el representante sensible, se identifica con él, y, por tanto, desaparece como tal. Se trata de la única interpretación posible, porque lo que nunca puede suceder es que el representante pierda su carga sensible y se transforme en pura referencia intencional. En consecuencia, deja de haber intencionalidad y se produce un simple vivir contenidos no intencional. Un único acto está referido a algún objeto externo en el modo primario de la intencionalidad y, al mismo tiempo, se ve a sí mismo con un tipo de mirada, que podemos denominar, con Brentano, modo secundario de intencionalidad.

El problema está en que esta supuesta intencionalidad secundaria no es en realidad una intención, puesto que no puede afirmarse que la vivencia sea objeto intencional de ella misma: el único objeto intencional que ella tiene es el objeto externo, al cual se dirige en el modo primario de la intencionalidad -esto se verá más claro cuando exponga a continuación la otra opción teórica que cabe ante este problema-. Se anula, pues, de este modo la dimensión intencional de la conciencia, y se abre paso a una teoría del conocimiento acrítica, a cuya refutación se dirigen la mayoría de los análisis de las *Investigaciones lógicas*.

Aunque sólo fuera por esta consecuencia, creo que es preferible adoptar la definición de Forma de Aprehensión que propuse anteriormente. Entonces la percepción interna se tematiza de modo muy distinto. La relación de identidad se establece -a través de la materia- entre el contenido y el objeto intencional. De este modo es posible conservar el momento intencional que es de esperar que acompañe a toda percepción (incluida la interna), pues lo que se afirma en este caso es que un algo idéntico -la vivencia percibida de modo



adecuado- es, a la vez, objeto *intencional* del acto y contenido *ingrediente* del mismo. Así, la distinción entre objeto intencional y contenido ingrediente, que se justifica mediante argumentos tomados todos ellos de actos en los cuales no se da esta identidad (actos de percepción inadecuada), sigue conservando su validez dentro de la percepción adecuada. En ella sigue siendo distinto "ser objeto intencional" que "ser contenido ingrediente"; lo único que sucede es que un mismo "ente" -que ha de ser necesariamente una vivencia, o una parte de una vivencia- cumple, a la vez, ambas condiciones. Por lo tanto, en esta teoría afirmamos que en la percepción adecuada la conciencia no se limita a vivir contenidos, sino que, a la vez, se dirige a ellos en el modo *primario* de la intencionalidad. La vivencia que es objeto de percepción no es tan sólo contenido representante del acto de percepción adecuada, sino que es su objeto intencional.

En el caso en que lo dado adecuadamente sea un acto completo (y no una parte como son, por ejemplo, los contenidos representantes) esta teoría exige que el acto de percepción sea *individualmente distinto* del acto percibido.

En efecto, decir que el acto percibido de modo adecuado *tiene* un objeto intencional es equivalente a afirmar que existe de modo ingrediente ("reel") una intención referida a dicho objeto. Esta intención es la que constituye el contenido vivido (una parte del contenido vivido, si queremos ser exactos) del acto en cuestión. Sostener que, a su vez, este acto es objeto intencional significa, de nuevo, que existe de modo ingrediente una intención a él referida. Es claro, entonces, que esta última intención ha de ser individualmente distinta de la primera. Se hace necesario introducir un segundo acto (el de percepción adecuada), si queremos que en la adecuación se conserve la intencionalidad. Por esta razón afirmé anteriormente que la distinción de dos modos de

intencionalidad, primario y secundario, en un único acto individualmente idéntico no es una solución del problema de la adecuación, pues la intencionalidad de la adecuación -sea cual sea el calificativo que decidamos ponerle-, hace necesario duplicar los actos.

En una palabra, a mi juicio *adecuación no puede significar nunca ausencia de intencionalidad*. Creo que ésta es también la opinión de Husserl, que afirma explícitamente que ha de darse una relación objetiva de identidad entre el contenido representante y el objeto intencional, pero, como he dicho, su teoría de las Formas de Aprehensión tomada totalmente en serio no le permite justificar esta tesis.

### **El problema de distinguir la percepción inadecuada de la imaginación.**

La tematización de la percepción como identidad entre los contenidos representantes y el objeto intencional encierra un grave problema: en principio, ella sólo se cumple en la percepción adecuada, y por tanto, es tan sólo aplicable a ciertas percepciones internas. La percepción externa, pieza clave de cualquier teoría del conocimiento, es necesariamente inadecuada y no cumple esta definición de percepción como identidad. En la percepción externa se sigue hablando de percepción sólo en tanto que tiende al ideal de la adecuación; pero dicho ideal resulta, por principio, inalcanzable. La percepción pretende darnos el objeto mismo; pero, según dice Husserl "en todos los casos de la percepción externa se queda en la pretensión"<sup>27</sup>. Las afirmaciones que Husserl hace al respecto en 1901 son tajantes: "*Toda* percepción está

---

<sup>27</sup> L. U. II/2, p.589.

caracterizada por la intención de aprehender su objeto como presente él mismo (als selbst gegenwärtigen), exactamente así como él es (...). La percepción *corresponde* (*entspricht*) a esta intención, o sea es adecuada, cuando el objeto está "ahí" realmente como aquello que él es, corporalmente presente, esto es, presente en el mismo percibir y uno con él"<sup>28</sup>.

Sólo la percepción adecuada corresponde a la intención perceptiva... luego sólo la percepción adecuada es percepción, debería añadir Husserl. Pero no lo hace. Esta fuerte tesis sí es, sin embargo, sostenida explícitamente por su maestro Franz Brentano: "La percepción interna no es tan sólo la única que tiene evidencia inmediata; es, en realidad, la única percepción en el sentido propio de la palabra"<sup>29</sup>. La consecuencia inmediata de esta afirmación no se hace esperar en Brentano: "Luego la llamada percepción externa no es, rigurosamente tomada, una percepción"<sup>30</sup>. Puestas así las cosas, podemos preguntarnos: ¿y qué es entonces la percepción externa? ¿Es un modo de imaginación o de fantasía o, quizás, de rememoración reproductiva?

Husserl trata de evitar el planteamiento de preguntas de este tipo; por ello, como digo, no suscribe nunca explícitamente las tesis de su maestro, según las cuales sólo la percepción adecuada es percepción en sentido estricto. El texto que acabo de citar, en el cual Husserl parece estar a punto de aceptar la tesis radical de Brentano, es modificado en la segunda edición de las *Investigaciones* de forma muy significativa. La nueva versión dice así: "la percepción corresponde *con señalada perfección* a esta intención, o sea,

<sup>28</sup> L. U. II/2, p. 365.

<sup>29</sup> *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Erster Band, p. 128.

<sup>30</sup> Op. cit., p. 129.

es adecuada (...)»<sup>31</sup>. En esta nueva formulación sí es posible afirmar que la percepción inadecuada es también percepción. Ella corresponde a la intención perceptiva, aunque lo haga con menos "perfección" que la adecuada. Sin embargo, creo que es claro que, con la introducción de algo tan vago como son los supuestos niveles de perfección en las intenciones perceptivas, no se ha solucionado en ningún modo el problema acerca del estatuto de la percepción inadecuada. En realidad, como veremos, Husserl se ve obligado a tematizar la percepción inadecuada como un tipo de imaginación que en ningún sentido merece el nombre de percepción. La postura radical de Brentano parece, pues, la más coherente: sólo la percepción adecuada es percepción y el problema de la inadecuación se plantea así en toda su crudeza.

---

<sup>31</sup> *L. U.* II/2, p.365. Ed. B. Subr. mfo.

## CAPITULO IV COMPONENTES SIGNITIVOS E IMAGINATIVOS DE LA PERCEPCION INADECUADA

**El núcleo perceptivo puro y los componentes signitivos e imaginativos de un acto de percepción inadecuada.**

Para estudiar el problema de la percepción inadecuada me centro en la percepción externa y, por tanto, dejo al margen todos los casos de percepción interna inadecuada. Necesitamos una definición de percepción que se aplique tanto a la percepción adecuada como a la inadecuada, pues si no logramos encontrarla tendríamos razón Brentano: la percepción externa no sería percepción, no sería presencia de la cosa misma, no podríamos seguir llamando percepción a los actos en que creemos percibir objetos externos, sino que deberíamos buscar una denominación más apropiada, tal como imaginación, fantasía o mención simbólica.

El modelo de percepción utilizado por Husserl es la percepción adecuada, que se basa en una identidad entre el objeto y los contenidos representantes. El problema es, entonces, lograr una definición de percepción que vaya en la misma línea que ésta, pero que permita tematizar la inadecuación. Una primera solución es exigir identidad, pero sólo parcial. La percepción inadecuada es percepción porque parcialmente es adecuada, dicho más precisamente, porque en ella hay un contenido perceptivo puro que es el núcleo de adecuación y el resto es imagen o signo. Es la teoría del contenido perceptivo puro como núcleo de adecuación. Pero como esta identidad aunque sea parcial sigue siendo demasiado fuerte, Husserl se suele inclinar por una segunda

solución, que ya mencioné al introducir el problema de la Forma de Aprehensión correspondiente a la percepción. En ella no se exige identidad, sino mera igualdad. Podemos denominarla teoría del contenido perceptivo puro como igualdad.

Aunque es importante decidir si el contenido perceptivo puro se tematiza como identidad o igualdad, lo más interesante es su carácter de parcialidad, es decir, lo interesante es que, como la percepción global no parece responder a ninguna definición aceptable de percepción, se busca dentro de ella un núcleo que sea auténticamente perceptivo: el contenido perceptivo puro. Esta tesis es la que me interesa discutir en este parágrafo.

La inadecuación consiste, dicho muy rápidamente, en que la cosa no se puede convertir en una parte de la conciencia: al ver una piedra, la piedra no se mete en la cabeza del que la mira, no pasa a formar parte de su conciencia. Una primera descripción de este fenómeno -que seguramente es la que Husserl tenía en mente al proponer su teoría del contenido perceptivo puro- es la siguiente. Cuando vemos una cosa, vemos sólo una parte: la parte de delante. Hay partes de la cosa que escapan a la percepción visual: la parte de detrás y el interior. Es claro entonces que estas partes no vistas propiamente no se dan de forma adecuada, no forman parte de la conciencia. Pero si seguimos analizando la cuestión tampoco la parte de delante puede decirse adecuada. Si vemos una caja las partes laterales se dan deformadas según las leyes de la perspectiva y, por tanto, esta imagen deformada que hay en la conciencia no es una parte de la cosa misma. Sin embargo, quizás haya una pequeña parte que se da de forma adecuada: la que está justamente de frente, que se da, en una primera aproximación, sin ningún tipo de deformación de perspectiva.

La teoría que Husserl elabora para dar cuerpo a una descripción inicial de este tipo consiste en afirmar que la percepción externa se compone de contenido intuitivo y signitivo. Y, a su vez, dentro del contenido intuitivo hay que separar el imaginativo del perceptivo puro. La percepción inadecuada más que percepción es, pues, una extraña mezcla que incluye los caracteres de acto que intentábamos distinguir anteriormente: los imaginativos, los signitivos y, por suerte, también incluye los perceptivos, pues en caso contrario parecería difícil seguir hablando de percepción. Pero leamos los textos del propio Husserl: "1. El *contenido intuitivo puro* del acto, o sea, lo que corresponde en el acto al conjunto de aquellas propiedades del objeto, que "entran en el fenómeno".

2. el *contenido signitivo* del acto, correspondiente de un modo semejante al conjunto de las restantes determinaciones mentadas, sin duda, concomitantemente, pero que no entran en el fenómeno.

En la intuición de una cosa percibida o de una imagen, todos hacemos (y de un modo fenomenológico puro) la distinción entre lo que del objeto aparece realmente -entre el mero "lado (Seite)" por el cual se nos muestra- y lo que no llega a presentarse, lo que está oculto por otros objetos fenoménicos, etc. El sentido de estas expresiones implica, notoriamente, lo que el análisis fenomenológico certifica dentro de ciertos límites: que también lo *no-expuesto* es mentado concomitantemente en la representación intuitiva y que, por tanto, ha de atribuirse a ésta un contenido de componentes signitivos"<sup>32</sup>.

Un segundo texto muy significativo al respecto es el siguiente. En la percepción externa "el objeto no es dado realmente, no es dado plena y totalmente como el que él

---

<sup>32</sup> L. U. II/2, pp. 610-1.

mismo es. Aparece sólo "por el lado anterior", sólo "escorzado y difuminado en perspectiva (perspektivisch verkürzt und abgeschattet", etc. Si varias de sus propiedades están por lo menos representadas imaginativamente con el contenido nuclear de la percepción, en el modo que ejemplifican las últimas expresiones, otras no caen dentro de la percepción, ni siquiera en esa forma imaginativa; las partes integrantes del reverso invisible, del interior, etc., son, sin duda, co-mentadas (mitgemeint) de un modo más o menos determinado, indicadas de un modo simbólico (symbolisch angedeutet) por lo que aparece primariamente, pero ellas mismas no caen dentro del contenido intuitivo (perceptivo o imaginativo) de la percepción"<sup>33</sup>.

### Los componentes signitivos de la percepción.

Al ver una casa lo que veo propiamente la fachada exterior, pero ¿qué sucede con la parte de atrás de la casa? ¿Y con su interior? ¿Qué tipo de acceso tengo a la serie de habitaciones, mobiliario, paredes, etc... que sé que posee la casa? Según el Husserl de las *Investigaciones*, el acceso intencional a esas partes ocultas de la casa sólo puede ser de tipo signitivo. El contenido signitivo de la percepción parece, pues, fácil de determinar: es lo no visto propiamente. Son "las partes integrantes del reverso invisible, del interior", si nos estamos refiriendo a la percepción de una cosa; o bien "lo que está oculto por otros objetos fenoménicos", si queremos explicar la percepción de un conjunto de cosas. La parte de la cosa que veo propiamente, o mejor dicho, los representantes intuitivos que me permiten ver propiamente esta parte de la cosa, me sirven, a su vez, como

---

<sup>33</sup> L. U. II/2, p. 589.



representantes signitivos, esto es, como base simbólica para edificar sobre ella una serie de intenciones signitivas, que tendrían por objeto las partes no vistas propiamente de la cosa.

La razón de hablar de componentes signitivos es clara: entre la parte vista propiamente de la cosa y su parte de atrás o su interior no tiene por qué darse ningún tipo de identidad (percepción adecuada) o semejanza (imaginación). La fachada de la casa que veo no remite, pues, ni de forma perceptiva (percepción entendida bajo el modelo de la adecuación), ni de forma imaginativa al interior de la casa, a sus paredes, al mobiliario... La única forma de remisión que resta en el esquema utilizado por Husserl es, entonces, la signitiva, en la que lo propiamente visto es un mero signo que se enlaza con lo significado como no teniendo nada que ver con ello: "Distinguimos (...) entre el contenido signitivo, por un lado, y el escorzo imaginativo y el escorzo perceptivo del objeto, por otro. Pero mientras que el signo y lo designado "no tienen nada que ver uno con otro", existen íntimas congruencias entre los escorzos -ya sean imaginativos o perceptivos- y la cosa misma, congruencias implícitas en el sentido de estas palabras"<sup>34</sup>.

Husserl interpreta estas relaciones signitivas como relaciones por contigüidad: "Las nuevas intenciones de naturaleza signitiva, necesariamente mediatas, se enlazan con el (con el contenido intuitivo) tan sólo por contigüidad"<sup>35</sup>. Pero esta interpretación es claramente incorrecta, pues la relación por contigüidad se produce en la esfera noemático, y no se puede sostener que ella sea la relación entre el

---

<sup>34</sup> *L. U. II/2*, p. 591.

<sup>35</sup> *L. U. II/2*, p. 611.

contenido representante y el objeto (relación noética). En el plano noemático es muy cierto que entre las partes ocultas y la parte visible del fenómeno la relación es de contigüidad, pues ésta es una relación propiamente espacial. A la fachada exterior sigue una pared lateral, que se continúa, a su vez, con la fachada posterior, y a ésta le sigue el techo, que vuelve a entrar en contacto con la otra pared lateral etc... Pero en el ámbito noético no tiene ningún sentido hablar de contigüidad, pues es totalmente absurdo decir algo así como que el contenido representante es contiguo a la parte de atrás del objeto visto. En el plano de la nóesis tan sólo se puede hablar de una relación signitativa.

Pero, en realidad, tampoco resulta muy aceptable afirmar que las partes contiguas a lo dado propiamente en la percepción son captadas mediante una intención signitativa. Si esto fuera así nos encontraríamos ante la siguiente situación: los contenidos representantes correspondientes a la fachada exterior que veo propiamente me servirían a su vez como representantes signitativos, sobre los que se edifican unas intenciones signitativas que tienen por objeto las partes no vistas propiamente de la casa. Pero entonces "parte de atrás de la casa", "habitaciones interiores", "paredes laterales" no serían partes de la casa que veo, sino significados producidos al ver la fachada de la casa. Es obvio que no tiene ningún sentido sustituir la expresión "veo una casa", por esta otra expresión -que refleja lo que según Husserl sucede realmente-: "veo una fachada y *miento* una parte de atrás, una serie de habitaciones interiores, un tejado..." Esto es claramente absurdo.

En sus lecciones sobre *Cosa y espacio* rechazará Husserl explícitamente esta teoría de la representación simbólica por

contigüidad<sup>26</sup>. Pero no es fácil encontrar una teoría alternativa que nos permita escapar a esa insostenible conclusión. Interrumpo, pues, aquí la discusión a la espera de nuevos elementos teóricos que me permitan abordar directamente este problema.

### Los componentes imaginativos de la percepción.

"El objeto no es dado realmente, no es dado plena y totalmente como el que él mismo es. Aparece sólo "por el lado anterior", sólo "escorzado y difuminado en perspectiva", etc. Si varias de sus propiedades están por lo menos representadas imaginativamente con el contenido nuclear de la percepción, en el modo que ejemplifican las últimas expresiones, otras no caen dentro de la percepción, ni siquiera en esa forma imaginativa". No es fácil determinar que es lo que Husserl quiere decir cuando habla de los componentes imaginativos de la percepción, pero propongo interpretar este texto de la siguiente manera. El contenido imaginativo son las partes vistas propiamente, pero de forma escorzada, es decir, el contenido imaginativo es escorzo de ciertas partes del objeto.

Escorzo es una palabra técnica que alude a la deformación de una figura según unas determinadas reglas: las de la perspectiva. El escorzo se produce en la visión de superficies no paralelas al plano visual. Si veo de frente una que tiene una forma cúbica, veo una de sus caras cuadrada (la de delante), pero la cara lateral ya no la veo cuadrada, sino que veo un paralelogramo de lados no perpendiculares. Este paralelogramo sería la imagen de las auténtica cara cuadrada

---

<sup>26</sup> D.R., p. 55.

de la caja, que, por tanto, no capto perceptiva sino imaginativamente: a través de una imagen deformada (el escorzo con forma de paralelogramo). Por tanto, aquí escorzo significa imagen por semejanza, en el que se excluye el caso límite de la igualdad. Pero he de advertir que este término aparecerá con mucha frecuencia a lo largo del presente estudio, con sentidos bastante diferentes del que posee en este primer texto<sup>37</sup>.

Según afirmé más arriba, el contenido propiamente visto es signo del no visto. Y ahora acabamos de descubrir, que dentro de lo propiamente visto hay un contenido que remite imaginativamente al objeto, es decir, que se entiende como imagen deformada de la cosa percibida. ¿Por qué seguir hablando de percepción si todo parece reducirse a contenido imaginativo y signitivo? Porque además de estos componentes imaginativos y signitivos existe un contenido perceptivo puro, en el que se da la cosa misma, o, mejor dicho, una parte de la cosa misma. Este contenido ha de ser el correspondiente a la parte delantera del objeto que se da sin ningún tipo de

---

<sup>37</sup> El escorzo en todas sus significaciones hará alusión al fenómeno de perspectiva de la forma, tal como ya se ve en este primer acercamiento. La razón es que me parece que éste es el fenómeno que se impone de forma más clara y creo que es en el que el Husserl de las *Investigaciones* piensa preferentemente. Es cierto que Husserl habla también de otros sentidos de escorzo, pero, en mi opinión, son menos significativos. Entre ellos quizás el más importante sea el escorzarse del color, pero mostraré más adelante que éste sólo se entiende a partir del escorzarse de la forma. Es claro que puede haber también otros ejemplos de escorzos tomados, no de la percepción visual, como sucede en estos dos casos que acabo de considerar, sino de la percepción auditiva, táctil..., pero, dado que el estudio que realizaré en las partes siguientes de este trabajo se centra en la inadecuación visual, he decidido limitarme desde el comienzo a ella.

deformación: la fachada delantera de la casa que queda justamente enfrente de mí. El estudio de este contenido perceptivo lo llevo a cabo en el próximo capítulo, pues su tematización va a dar lugar a las distintas teorías de la percepción ya mencionadas: las que lo entienden como identidad y las que lo interpretan como mera semejanza.

En resumen, lo propiamente percibido se articula en contenido perceptivo (que sirve de base para un acto perceptivo (de la parte de delante no deformada)-, y en contenido imaginativo (sobre el que se apoya un acto imaginativo (de la parte lateral deformada)-. Además, ambos contenidos propiamente percibidos son la base sensible de un acto signitivo (de la parte de atrás y del interior de la cosa).

## CAPITULO V

### TEORIAS SOBRE LA PERCEPCION INADECUADA EN LA PRIMERA EDICION DE LAS *INVESTIGACIONES LOGICAS*

#### Definición del contenido perceptivo puro

El contenido perceptivo puro tiene una definición muy compleja, que orientará el discurrir argumentativo de muchas de las páginas siguientes. Traduzco el texto de la primera edición -que es el que me interesa en este capítulo-: el contenido perceptivo puro (*rein intuitiver Gehalt*) es "lo que resta después de hacer abstracción de todos los componentes meramente imaginativos y simbólicos; es, pues, el contenido "sensible" (*der "empfundene" Inhalt*) en la aprehensión perceptiva pura (*rein perzeptiven Auffassung*) que le pertenece inmediatamente, la cual da a todas las partes y momentos (*Teile und Momente*) del contenido el valor de autoexhibiciones (*Selbstdarstellungen*) de las partes y momentos correspondientes del objeto de percepción, y así confiere al contenido completo el carácter de "imagen perceptiva" ("*Wahrnehmungsbildes*"), de *escorzo perceptivo* (*perzeptiven Abschattung*) del objeto"<sup>38</sup>.

Se ve en este texto que, en la primera edición de las *Investigaciones*, Husserl no sostiene una teoría única acerca de la percepción, sino que maneja dos tesis muy diferentes: una respecto al todo percibido y otra respecto a las partes y momentos de dicho todo. Las partes y momentos del objeto son autoexhibidas mediante la aprehensión que anima las partes y momentos del contenido sensible, es decir, las partes

---

<sup>38</sup> *L. U.* II/2, p. 590.

y momentos del contenido sensitivo son *autoexhibiciones* de las partes y momentos correspondientes del objeto: "la cual da a todas las partes y momentos del contenido el valor de autoexhibiciones". Por el contrario, el objeto global no es autoexhibido, sino que es escorzado por el contenido sensible. El contenido total se transforma mediante la aprehensión perceptiva pura en *escorzo* perceptivo del objeto: "la cual (...) confiere al contenido completo el carácter de "imagen perceptiva", de *escorzo perceptivo* del objeto". Tenemos, pues, de dos tesis dispares y en principio no fácilmente conciliables. El que Husserl las sostenga simultáneamente no se debe al azar, ni a un simple descuido, sino que obedece a razones muy profundas, pues, se trata, en definitiva, del modo que tiene Husserl de plantear el problema de la inadecuación.

El contenido perceptivo puro como autoexhibición de las partes y momentos es el contenido perceptivo puro en sentido estricto. Las partes y momentos del todo que son representadas por dicho contenido son, si mi interpretación es correcta, las que forman la cara del objeto que es vista de frente y no deformada por la perspectiva. Aquí tenemos el núcleo perceptivo puro que buscábamos en la percepción externa, la presencia originaria de la cosa misma. El problema es que, según esta teoría, lo dado originariamente en percepción pura sería tan sólo una parte de la cosa (la parte vista propiamente), pero parece claro que la aprehensión perceptiva ha de serlo del objeto completo y no sólo de una parte. Por ello se sostiene la segunda tesis respecto al contenido perceptivo puro, en la que éste se convierte en un *escorzo* del todo (veremos dentro de muy poco que este uso del término "escorzo" no coincide con la definición dada en el párrafo anterior): "la cual (...) confiere al contenido completo el carácter de "imagen perceptiva", de *escorzo perceptivo* del objeto". El contenido intuitivo completo del

acto de percepción se convierte mediante la aprehensión perceptiva en escorzo del objeto. Las sensaciones azules con forma de paralelogramo se convierten en escorzo de una caja azul. La relación entre las sensaciones y el objeto es la del escorzo respecto al original no escorzado.

Se plantea así el problema de la inadecuación de modo algo más correcto que en parágrafo anterior, porque la aprehensión perceptiva pura desempeña justamente el papel que antes cumplían las intenciones signitivas de la percepción. Antes las partes ocultas del objeto sólo podían ser dadas mediante intenciones signitivas; ahora estas partes ocultas (y, por tanto, el objeto como un todo) vienen dadas por la propia aprehensión perceptiva. Esta es una tesis importante, pues ya vimos el error que supone incluir componentes signitivos en la percepción. Pero tenemos que tematizar el contenido perceptivo puro como escorzo para ver si realmente se trata de una aprehensión perceptiva pura, como quiere Husserl, o si hemos de afirmar que la aprehensión así entendida no puede ser otra cosa que una intención signitiva, con lo cual seguiría sin solucionarse el problema de la inadecuación.

### **Contenido perceptivo puro como escorzo. Imposibilidad de percibir el todo.**

El contenido perceptivo puro es escorzo del objeto. Lo primero que hay que aclarar es que "escorzo" no significa aquí lo mismo que en la definición que vimos en el capítulo anterior, en que el término se aplicaba a los componentes imaginativos de la percepción. Según aquella definición, el escorzo es la imagen deformada según las leyes de la perspectiva de una parte de la cosa. Si aplicamos esto a la cosa como todo, en vez de a una de sus partes, obtenemos una definición de escorzo que se acerca más a la que ahora



nos interesa, pues afirmamos que el escorzo tiene como correlato el objeto global, es decir, el escorzo remite al objeto por ser una imagen deformada de alguna de sus partes. Pero ésta sigue sin ser la definición de escorzo ahora buscada, porque se aplica al contenido imaginativo y no al perceptivo puro. En efecto, el contenido imaginativo es escorzo, pues al ser imagen *deformada* de una parte remite al objeto global. Sin embargo, el contenido perceptivo puro como escorzo ha de ser, más bien, una imagen *no deformada* del todo, una imagen por *igualdad* (no por mera semejanza) que remite al todo. Esta es la nueva definición de escorzo que ahora nos interesa, en la que se elimina precisamente lo peculiar de la anterior, que era la deformación; es decir, la mera semejanza (que excluye la igualdad) se sustituye por la igualdad estricta. (La tesis de la igualdad la confirmaré en el próximo párrafo en el que tematizo precisamente del modo de percepción de las partes o momentos). El escorzo es, pues, una especie de foto del objeto que remite no sólo a la parte vista del objeto, sino al objeto total. La Forma de Aprehensión no es simplemente igualdad, sino remisión de una imagen a un todo mediante la igualdad de una parte.

En una palabra, el escorzo es una imagen que remite al original por igualdad de una parte. El carácter de imagen se puede comprobar no sólo en el texto que iniciaba este párrafo: "de *imagen* de percepción (Wahrnehmungsbild), de escorzo del objeto", sino en otros muchos del estilo de los siguientes: "La autoexhibición puede tener el carácter *de un mero escorzo* aunque omnilateral (*de una "imagen perceptiva" completa*)"<sup>39</sup>. O bien: "Todo escorzo tiene carácter representativo (repräsentativen Charakter) y representa por semejanza, pero el *modo* de esta representación por semejanza

---

<sup>39</sup> L. U. II/2, pp. 613-614. Subr. mfo.

es distinto, según la representación aprehenda el contenido que escorza como imagen o como autoexhibición (autoescorzo)<sup>40</sup>.

Si el escorzo es una imagen, parece que debería incluirse en el contenido imaginativo de la percepción. Es una imagen no deformada, sino igual al original, pero, en definitiva, es imagen y no presencia de la cosa. El contenido perceptivo puro resultaría, en definitiva, contenido imaginativo. Sobre este punto volveré más adelante, cuando estudie la percepción de las partes y momentos sensibles que es donde se tematiza con rigor la teoría de la imagen.

En este momento de la investigación lo importante es caer en la cuenta de que no se explica cómo el escorzo como imagen puede remitir al todo y no sólo a la parte imaginada propiamente. Este tipo de remisión, que es, precisamente, lo peculiar del escorzo tal como aquí se entiende, queda en la más completa oscuridad, y, por tanto, habría que suponer que se trata otra vez de una intencionalidad de tipo signitivo. El escorzo ya no es una percepción tan "pura" como sería deseable, sino que se convierte de nuevo en un signo, con lo cual no hemos avanzado nada en la tematización del problema de la inadecuación.

---

<sup>40</sup> L. U. II/2, p.647. Según mi interpretación, en este último texto el contenido aprehendido como imagen es el contenido imaginativo entendido como escorzo del objeto global (imagen deformada), y el aprehendido como autoexhibición es el que se refiere al contenido perceptivo puro entendido como escorzo (imagen por igualdad del todo), aunque en este último caso el uso del término autoexhibición hace pensar en el contenido perceptivo no tanto como escorzo, sino como imagen de las partes y momentos (lo veremos más adelante).

Al no describir bien la inadecuación, Husserl no logra que la percepción del todo sea percepción en sentido estricto, es decir, al menos en el sentido en que hay percepción de las partes y momentos de la cosa, que son los únicos que en esta teoría pueden aspirar a ser percepción auténtica. Para lograr que sea percepción en este sentido, Husserl recurre a las síntesis perceptivas. Hay percepción del todo, no cuando el contenido perceptivo puro hace de escorzo del objeto, sino cuando se produce una auténtica autoexhibición del todo. Como esto sólo es posible para las partes, y el todo no se puede reducir a la parte, la solución es exigir una multiplicidad de aprehensiones en las que se den sucesivamente todas las partes y momentos de la cosa. Si se logra que todas las partes y momentos se hayan dado propiamente (de modo sucesivo) se tiene una percepción pura del objeto total. En una palabra, el objeto se percibe cuando he percibido todas sus partes en una síntesis perceptiva completa: "¿No es en la percepción pura el contenido exhibitivo idéntico con el objeto mismo? La esencia de la presentación pura consiste, en efecto en ser pura autoexhibición del objeto, o sea, en mentar el contenido exhibitivo directamente (en el modo del "él mismo") como su objeto. Pero esto sería una conclusión falsa. La percepción como presentación toma el contenido exhibitivo de tal modo, que con él y en él aparece el objeto como dado "él mismo". La presentación es *pura* cuando cada parte del objeto está presentada realmente en el contenido y ninguna meramente imaginada o simbolizada. Así como en el objeto no hay nada que no esté presentado, así en el contenido no hay nada que no presente algo. A pesar de esta exacta correspondencia, la autoexhibición puede tener el carácter *de un mero escorzo*, aunque omnilateral (*de una "imagen perceptiva" completa*);

no necesita alcanzar el ideal de la adecuación, en el cual el contenido exhibitivo es a la vez el exhibido"<sup>41</sup>.

Esta es, en mi opinión, una solución incorrecta del problema de la inadecuación, pues la intencionalidad perceptiva que apunta a las partes de atrás tiene que ser auténtica presencia sin necesidad de síntesis, sin tener que esperar a que una futura percepción lo convierta en contenido propiamente vivido. Intentar solucionar el problema de la percepción del todo convirtiéndolo en una suma de partes que se dan sucesivamente es pasar por alto el fenómeno de la inadecuación, es tratar de explicar la percepción inadecuada bajo el modelo de la adecuada, porque, como veremos, para las partes se intenta conseguir un tipo de percepción muy cercana a la adecuación. Pero tendré ocasión más adelante (en el inicio de la parte tercera y, sobre todo, en la cuarta parte) de volver sobre este tema de las síntesis perceptivas, que es fundamental en mi trabajo.

### **Percepción de partes y momentos sensibles: la autoexhibición.**

Los todos se escorzan: se dan por imágenes que no los abarcan completamente, que dejan partes fuera. Pero, fijémonos ahora en las partes del objeto que quedan dentro de la percepción y que no forman parte del componente imaginativo, es decir, que no se dan deformadas por las leyes de la perspectiva. La percepción de esta parte vista y no deformada es una percepción pura, una percepción en sentido estricto... o, al menos, debería serlo, según afirma Husserl. Esto es lo que vamos a decidir en este parágrafo.

---

<sup>41</sup> *L. U.* II/2, 613-614. Subr. mfo.

Las *partes y momentos* del contenido intuitivo son *autoexhibiciones* (Selbstdarstellungen) de las partes y momentos del objeto: "el contenido "sensible" en la aprehensión perceptiva pura que le pertenece inmediatamente, la cual da a todas las partes y momentos del contenido el valor de autoexhibiciones de las partes y momentos correspondientes del objeto de percepción". ¿Qué significa exactamente la autoexhibición? ¿Qué Forma de Aprehensión corresponde a este carácter de acto? Tendría que ser la identidad, porque, en un principio, el carácter de presencia de la cosa misma se tematizaba como identidad (percepción adecuada). Veremos más adelante que hay textos en que Husserl defiende esta posición, lo cual no contradice la teoría del *escorzo*, pues, al tratarse de partes, puede afirmar que tienen cabida dentro de la conciencia -al contrario de lo que sucede con el *todo* que ha de *escorzarse* necesariamente-. Pero esta tesis es, sin duda, demasiado fuerte. Husserl se ve obligado a abandonarla y a optar por lo más cercano a la identidad, que es precisamente la igualdad. La Forma de Aprehensión es, entonces, la igualdad, según adelanté en el párrafo anterior al definir el *escorzo* como remisión por igualdad de una parte.

Un análisis lingüístico del término "autoexhibición" muestra que este vocablo es interpretado correctamente si se entiende como igualdad. En efecto, he traducido "darstellen" por exhibir, pero literalmente significa re-presentar (y no, presentar). Es éste uno de los verbos que se utilizan en el alemán corriente para denotar una representación teatral. Y, en mi opinión, Husserl también utiliza el término en este sentido de representación. Un texto de las lecciones sobre *Cosa y espacio*<sup>42</sup> es muy significativo a este respecto. En él

---

<sup>42</sup> D.R., p. 25.

contrapone Husserl la "darstellende Wahrnehmung", que es la percepción inadecuada, a la "selbststellende Wahrnehmung" que es la adecuada. Si la última expresión significa literalmente ponerse a sí mismo -por lo tanto: presentarse-, la segunda ha de significar poner a otro -esto es: representar-. Creo, pues, que la traducción correcta del verbo "darstellen" es representar. Pero como se da el caso de que este término traduce ya varias palabras alemanas (vorstellen, vergegenwärtigen, repräsentieren), no parece adecuado volver a utilizarla. En su defecto traduciré "darstellen" por "exhibir", pero debe quedar claro que por ello no debemos olvidar el sentido de representación que tiene la expresión.

El interés del término estriba en que Husserl no habla simplemente de "exhibiciones", sino de "autoexhibiciones". Mezcla, pues, de modo muy significativo las dos partículas que, como acabamos de ver, son claramente contrapuestas en el texto posterior de *Cosa y espacio*. Mediante la introducción de la palabra "selbst" (sí mismo) Husserl trata de lograr que la percepción de las partes y momentos sensibles participe de la característica propia de la percepción adecuada, de la percepción por antonomasia. En la adecuada el objeto se presenta a sí mismo porque objeto y el acto se identifican. Se capta identidad, es decir, se anula la dualidad numérica reduciendo los dos fundamentos de la relación a un término único, que es el que se presenta.

Sin embargo, en el caso de la autoexhibición, el "sí mismo" no puede tener este sentido tan fuerte, sino que está moderado por la partícula "dar". Como se trata de una re-presentación de sí mismo, y no de una presentación, el "sí mismo" ya no puede significar identidad individual. La relación entre contenido y objeto que fundamenta dicha representación ya no puede ser una *identidad*; ha de ser, más bien, una relación de *igualdad*. El sí mismo deja de

entenderse como identidad individual y pasa a indicar la identidad específica que hace posible la igualdad individual. Representarse a sí mismo no es propiamente presentar-se, sino re-presentar a *otro individuo* que es exactamente *igual* a aquel que sirve de representante. Así la percepción de partes y momentos pretende ser adecuada -el carácter de adecuación le viene dado por la utilización del término "selbst"-, pero es necesariamente inadecuada -como indica la partícula "dar"-.

Autoexhibición es imagen por igualdad. La percepción, incluso en su núcleo puro, se ha convertido en imaginación. Es una conclusión muy fuerte, demasiado para haberla obtenido mediante el análisis de un solo término. Es necesario seguir investigando, para comprobar que ésta es la interpretación correcta, es decir, que por extraño que parezca Husserl tematiza la percepción pura como imaginación por igualdad. Para ello lo más apropiado es analizar la teoría general de Husserl acerca de la percepción de propiedades sensibles, ya que éstas son las que se pueden dar en percepción pura (las que constituyen la cara vista del objeto y, por tanto, no sufren la inadecuación del todo). La propiedad estudiada por Husserl es el color. En la percepción pura el color objetivo se autoexhibe mediante el color sensible, y en cualquier percepción (no necesariamente pura) el color objetivo tiene que mantener una determinada relación con el sensible. Se trata de estudiar cuál es dicha relación y a partir de ella intentar confirmar mi interpretación de lo que sucede en la percepción pura.

### La percepción del color.

Al introducir la distinción intencional, Husserl la ejemplifica, no en la percepción de todos sensibles, sino directamente en la percepción de propiedades, porque le

interesa demostrar su tesis en el caso más conflictivo, y, sin duda, donde menos clara se ve la necesidad de introducir la distinción intencional es respecto a las partes del objeto.

En efecto, la distinción intencional entre el objeto y los contenidos representantes es patente en el caso del objeto como un todo, debido al fenómeno de inadecuación que ya he descrito en una primera aproximación: los contenidos representantes son un mero escorzo del objeto total. Ni se identifican con el objeto, ni son iguales a él, ya que hay partes del todo que no están representadas propiamente por dichos contenidos. Pero respecto a las partes que vienen representadas propiamente por los contenidos representantes no está claro, en principio, que no sean idénticas a dichos contenidos, no se entiende bien por qué hay que hacer la distinción intencional también respecto a ellas. Es más, parece que sólo se conserva el carácter de percepción, si en este último caso no se hace la distinción intencional y se sostiene una identidad parcial que garantice el contacto directo de la conciencia con la cosa. Un balón de baloncesto no coincide con la imagen de color anaranjado que tengo de él. Pero el color anaranjado del balón sí parece coincidir con el color anaranjado del fenómeno consciente. A pesar de ello, Husserl se esfuerza en mostrar desde un comienzo que la distinción intencional debe hacerse también respecto a las propiedades objetivas.

Se trata de demostrar que el momento sensible es por esencia distinto de la propiedad objetiva, es decir, que "los predicados del fenómeno no son a la vez predicados de lo que aparece en él"<sup>43</sup>. Dicho más concretamente, se trata de justificar descriptivamente la diferencia radical de esencia que

---

<sup>43</sup> *L. U. II/1*, p. 360.



hay entre las sensaciones de color y el color objetivo. Esto es lo que Husserl hace en el análisis del color rojo que se encuentra en el segundo párrafo de la quinta Investigación -ya mencionado en la primera parte de este trabajo como el *argumento de la esencia*-. "El color visto -esto es, el color que en la percepción visual es atribuido al objeto que aparece como su propiedad-, si existe de algún modo, no existe ciertamente como una vivencia; pero le *corresponde* en la vivencia, esto es, en el fenómeno perceptivo, un elemento ingrediente. Le corresponde la *sensación de color*, el momento cromático subjetivo, cualitativamente definido, que experimenta una "aprehensión" objetivadora en la percepción o en un componente de la misma que le pertenece privativamente ("fenómeno de la coloración objetiva"). No raras veces se confunden ambas cosas, la sensación de color y el colorido objetivo del objeto. (...) Pero aquí basta señalar la diferencia fácilmente aprehensible entre el rojo de esta esfera, visto objetivamente como uniforme, y la gradación (*Abschattung*) de las sensaciones cromáticas subjetivas, indudable en la percepción misma; diferencia que se repite respecto de todas las especies de propiedades objetivas y sus correspondientes complejos de sensación"<sup>44</sup>.

Distinción entre el matizarse subjetivo y la uniformidad objetiva. En esto parece consistir la intencionalidad, en la diferencia *multiplicidad-uniformidad*. El color objetivo es uniforme frente a la gradación de sensaciones, es uno frente a las múltiples sensaciones -a los múltiples matices-; a la propiedad objetiva (en singular) le corresponde el complejo de sensaciones (en plural). Intentemos comprender a qué se está

---

<sup>44</sup> L. U. II/1, p. 359. Sobre este texto, ver el comentario de Miguel García-Baró en "La filosofía primera de Edmund Husserl en torno a 1900", que supongo conocido en mi propio análisis.

refiriendo Husserl con esta descripción que tiene que ser accesible a cualquiera.

Fijémonos en una esfera roja bien conocida: la bola roja del billar español. El color objetivo, el de la bola de billar es el rojo... el rojo uniforme, se sobreentiende. Si alguien me pregunta de qué color son las bolas del billar español, respondería inmediatamente: una es roja y las otras dos son amarillas. Hablo de la bola "roja"; no hablo de una bola con múltiples matices de rojo. Este rojo (uniforme) es el rojo objetivo. Sin duda, es este rojo el que miento en mis descripciones lingüísticas habituales. Pero Husserl no se refiere al fenómeno del hablar del color, sino al ver el color. ¿El rojo visto coincide con el rojo mentado? ¿El rojo visto es el rojo uniforme que mentamos lingüísticamente? Husserl respondería afirmativamente a estas preguntas: la descripción lingüística refleja correctamente la percepción. No veo una bola con distintos rojos o con manchas blancas, pues ésta sería una bola defectuosa, sino que lo que veo es una bola roja, con un rojo uniforme.

El segundo dato descriptivo es la gradación de las sensaciones cromáticas subjetivas. Este es el fenómeno más inmediato, pero también el que pasa más desapercibido, pues vivimos volcados en la interpretación objetiva. Hemos de prescindir de esta interpretación y volver a lo subjetivo, hemos de cambiar la mirada de lo visto (objetivamente) a lo sentido, a lo que es simple aparecer. Sólo así accedemos al aparecer visual que no es un rojo objetivo, sino una multiplicidad de matices de rojo.

Esta multiplicidad de matices se corresponde seguramente con los reflejos de la luz sobre la bola, con los distintos brillos. La bola roja en la que descubro los matices de color es una bola iluminada por un foco que proyecta su

luz sobre una zona central de la bola. Los tonos de rojo son los debidos a la distinta iluminación de la bola: son rojos más o menos claros, más o menos brillantes, incluso hay una zona central pequeña en la que el color sentido es, más bien, el blanco que el rojo. En conclusión, lo subjetivo es la multiplicidad de matices (de brillos) que no coincide con la uniformidad objetiva.

Pero antes de seguir adelante he de precisar algo obvio: la uniformidad no debe entenderse en sentido estricto, pues la mayoría de los veces el color objetivo no es uniforme. La bola de billar puede ser de un color rojo uniforme. Pero no es raro ver bolas rojas de billar que no están perfectamente limpias, sino que tiene marcas azules que deja la tiza del palo del billar. Estas manchas evidentemente no pertenecen a la multiplicidad subjetiva, sino al color objetivo, que, por tanto, no es uniforme. En realidad, la mayoría de los colores objetivos no son uniformes. Pero, para nuestro análisis, podemos considerar uno que lo sea o limitarnos a considerar la parte uniforme de cualquier color objetivo (no necesariamente uniforme).

Hecha esta precisión, podemos seguir afirmando que lo objetivo es el color uniforme (uniforme frente a los matices subjetivos) y lo subjetivo son los matices de color: los distintos tonos de rojo más o menos blanquecinos, que no pertenecen propiamente al objeto. Pues bien, Husserl extiende este argumento a todas las propiedades sensibles. Las propiedades objetivas se caracterizan, entonces, por su uniformidad, frente a la multiplicidad subjetiva.

Esta teoría es correcta como una primera aproximación a la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo, pero habría que hacer muchas precisiones, porque el problema es bastante más complejo de lo que parece a primera vista. En realidad,

sólo al final del presente estudio estaré en disposición de abordarlo con rigor. Dejo, por tanto, la discusión exhaustiva para más adelante (para la cuarta parte) y, por ahora, me limito a hacer una primera crítica, que muestra cuál es el problema oculto en esta forma de exponer las cosas.

### **La intencionalidad perceptiva entendida como imagen por semejanza.**

La diferencia multiplicidad-uniformidad ¿es ella misma la distinción intencional? ¿No se trata, más bien, de un dato claramente constatable que nos permite justificar la existencia de dicha distinción, pero que es tan sólo una consecuencia secundaria de la misma, en la que no queda reflejado lo propio de la intencionalidad? Parece más bien lo segundo, pues, como veremos, Husserl acepta que se anule en ocasiones (y la distinción intencional no se puede anular nunca). Por consiguiente, hemos de afirmar que Husserl no expone explícitamente en qué consiste la distinción intencional aplicada a las partes de los objetos. Como se trata de un punto decisivo en esta investigación, voy a proponer por mi cuenta una explicación de la distinción intencional que esté de acuerdo con la teoría de Husserl que hasta ahora conocemos, es decir, que se pueda manifestar como diferencia entre el color uniforme y la multiplicidad de matices.

La relación entre lo uniforme y lo múltiple es una relación de semejanza en que se excluye la igualdad total. Lo subjetivo son múltiples sensaciones en la gama del rojo y lo objetivo es un solo tono de rojo, que es quizás igual a alguna de dichas sensaciones (o a ninguna). Es decir, el rojo uniforme es semejante a todos los múltiples matices de rojo, pero tan sólo puede ser igual a uno de ellos. Pues bien, si la distinción intencional se manifiesta como falta de igualdad

total, como semejanza, hemos de suponer que los dos "entes" entre los que se establece esta distinción intencional han de ser de un mismo género. Mientras no se diga lo contrario, ésta es la única conclusión que podemos sacar, porque, evidentemente, no nos podemos inventar una diferencia genérica que no está tematizada de ningún modo. Hemos de afirmar que las propiedades y las sensaciones son, por tanto, de la misma naturaleza. Como en el análisis que realizamos partimos de la conciencia, diremos que ambas son sensaciones. Sólo hay, por tanto, un tipo de individuos: las sensaciones.

La distinción intencional, que me permite hablar o bien de sensación o bien de propiedad objetiva, sólo puede consistir, entonces, en que se trata de cosas individualmente distintas: un grupo de sensaciones forma la conciencia, y el otro grupo forma la cosa -o, mejor dicho, una parte de la cosa-. Tanto la conciencia como la cosa son complejos de sensaciones, pero se trata de complejos individualmente distintos. Las propiedades son un doble de las sensaciones, una copia de éstas que forma parte de un todo distinto del de la conciencia. (En esta teoría, tanto la relación entre la parte y el todo, como la naturaleza de este peculiar todo que es la cosa, queda sin aclarar.)

La distinción intencional consiste, pues, en que se trata de "entes" del mismo género sensación, pero individualmente distintos. Y esta distinción se manifiesta exactamente del modo que expone Husserl, porque si las sensaciones son individualmente distintas, puede suceder que su esencia singular también sea distinta -dentro de un mismo género-, es decir, puede suceder que las sensaciones no sean iguales. Justamente éste es el dato que se pone de manifiesto en la relación de uniformidad-multiplicidad: los matices de rojo no son iguales al único rojo objetivo.

En conclusión, como el análisis del color rojo se extiende a la percepción de cualquier propiedad de la cosa, podemos decir que en la percepción de las propiedades objetivas la relación que se establece entre los contenidos representantes y el objeto intencional es una relación de imagen por semejanza: las sensaciones subjetivas son semejantes -aunque no iguales- a las propiedades objetivas de la cosa (que no son más, por tanto, que un doble de las sensaciones). La percepción de las propiedades de la cosa se entiende, pues, como un modo de imaginación.

Pero, esta tesis de imagen por semejanza entre los contenidos representantes y la parte correspondiente de la cosa ¿no es demasiado fuerte -y demasiado insostenible- para haber sido defendida por Husserl? ¿No he sacado unas conclusiones muy rápidas a partir de un texto -el del color rojo- en el que Husserl no se compromete en ningún momento con una tesis de este tipo? Creo haber mostrado que las conclusiones son las únicas que podemos extraer de la teoría de Husserl. Pero, además, es que, por sorprendente que parezca, podemos encontrar textos en la primera edición de las *Investigaciones* en los que se sostiene explícitamente esta tesis: se habla de los objetos como conglomerados de sensaciones que asemejan o no las sensaciones que integran la conciencia. En un texto del párrafo 9 de la quinta Investigación podemos leer lo siguiente: "Nadie llamaría ser psíquico a un ser que careciese de esas vivencias, a un ser que sólo tuviese contenidos de la índole de las sensaciones, siendo incapaz de interpretarlos objetivamente o de representarse de algún modo objetos mediante ellos (...). Sería un ser de la misma especie (*derselben Art*) que las cosas fenoménicas exteriores, que nos aparecen como simples complexiones de contenidos sensibles y que llamamos seres o cuerpos inanimados porque carecen

de toda vivencia psíquica en el sentido de los anteriores ejemplos"<sup>43</sup>.

El texto es realmente sorprendente. Si tomamos la conciencia y prescindimos de la capa noética nos quedamos con el conjunto de sensaciones. Pues bien, lo que afirma Husserl es que este conjunto de sensaciones es un ser de la "misma especie" que las cosas exteriores. La misma especie es la especie sensación. Como vemos, aquí Husserl utiliza el término especie, en vez del término género por mí empleado, pero la tesis defendida es exactamente la que he expuesto más arriba. Las sensaciones y las cosas son individualmente distintos, pero son ambas sensaciones. Las cosas se aparecen como simples complexiones de contenidos sensibles, según se dice explícitamente. Del mismo modo que mis sensaciones pueden ser semejantes a las de otro sujeto, pueden también ser semejantes a las que componen el todo objetivo que percibo. Las cosas son un conglomerado de sensaciones, quizás no iguales, pero en todo caso semejantes a las que vivo subjetivamente.

Veamos otro texto muy significativo que se encuentra en el Apéndice sobre la percepción externa e interna de las *Investigaciones*: "Cabe decir que las cosas del mundo fenoménico (*erscheinenden*) según todas sus propiedades están constituidas de la misma materia (*demselben Stoff*) que aquella que como sensaciones contamos entre los contenidos de la conciencia. Pero esto no altera el hecho de que las propiedades aparentes de las cosas no son en sí mismas sensaciones; estas propiedades se limitan a aparecer de igual modo (*gleichartig*) que las sensaciones (...) Tampoco las cosas externas percibidas son complexiones de sensaciones;

---

<sup>43</sup> L. U. II/1, p. 378-9. Subr. mfo.

son objetos fenoménicos, objetos que aparecen como complexiones de contenidos de las mismas especies (*derselben Arten*) de aquellos que existen como sensaciones<sup>46</sup>.

Según este texto, las cosas son de la misma materia que las sensaciones. Esta materia sólo puede ser la materia sensible, es decir, que las cosas son también sensaciones. Las cosas externas aparecen como siendo de la misma especie que las sensaciones. De nuevo nos encontramos con la teoría expuesta más arriba. Sin embargo, en este texto, Husserl hace un intento de alejarse de esta tesis y afirma que las cosas no son conglomerados de sensaciones. Tendríamos que decir: aunque aparezcan como sensaciones, "en sí mismas" no son sensaciones. Quizás el Husserl realista tenía una teoría, que no explicita en ningún momento, acerca de que son las cosas en sí mismas. Pero nosotros de momento sólo tenemos el aparecer y lo que aparece, y, por tanto, si aparecen como sensaciones hemos de afirmar que son sensaciones<sup>47</sup>.

En conclusión, aunque parezca sorprendente, la teoría de la intencionalidad de las *Investigaciones* entiende la relación entre los contenidos representantes y las cosas como una relación de imagen por semejanza.

---

<sup>46</sup> *L. U.* II/2, p. 764. Subr. mío.

<sup>47</sup> Esto mismo es lo que he supuesto en la interpretación del texto anterior.



Teoría completa sobre la percepción inadecuada: imagen por semejanza de una parte y signo del todo.

Si enlazamos los resultados de estos últimos párrafos acerca de la percepción de las partes con los que ya teníamos sobre la percepción del todo, obtenemos la teoría perceptiva completa que se maneja en las *Investigaciones* y también la ontología subyacente.

Las sensaciones son imagen de una parte del objeto (la parte vista) y hacen de escorzo del objeto global: son signo por semejanza de una parte. La teoría ontológica correspondiente afirma que el todo objetivo, que no aparece como tal, sino sólo a través de algunas de sus partes, está formado por un complejo de sensaciones más amplio que el de la conciencia, con lo cual hay partes del objeto que no pueden tener su correspondiente sensación en la conciencia (las partes no vistas). Dicho de modo más simple: el mundo entero se diferencia de la conciencia, porque el complejo de sensaciones de la conciencia es mucho más reducido que el del mundo; la conciencia abarca sólo una parte del mundo. Y para poder afirmar esto, para lograr que haya sensaciones que no son conciencia, hay que insertar las sensaciones en una forma espacial (veremos más adelante textos en los que se habla de esta forma espacial). Es decir, hay que afirmar que la cosa está compuesta por algo de la misma naturaleza que las sensaciones -las partes del todo-, más algo de distinta naturaleza -la forma espacial-.

En conclusión, creo que ésta es la teoría ontológica de Husserl en las *Investigaciones lógicas* que le permite interpretar la percepción como semejanza entre las sensaciones y la parte de la cosa. Mostraré más adelante (en el próximo capítulo), que el error de Husserl consiste en no tematizar bien la relación entre las sensaciones y la forma

espacial, pues de haberlo hecho, habría llegado a la conclusión de que la teoría de las imágenes es insostenible. Pero antes de entrar en esta cuestión he de explorar hasta el final la propuesta de Husserl.

### **Casos límite. Contenido perceptivo puro como núcleo de igualdad.**

La percepción de las propiedades de la cosa se entiende como un modo de imaginación. Esta es la decepcionante conclusión de los párrafos anteriores. Decepcionante, porque es precisamente en la percepción de las partes y momentos donde se debiera encontrar el núcleo de percepción auténtica, que permita afirmar que la percepción externa es algo distinto de la mera imaginación (mezclada con una intencionalidad signitiva). Para intentar salvar este núcleo propiamente perceptivo, Husserl introduce la idea de casos límite.

La distinción intencional entre uniformidad y multiplicidad puede, según Husserl, cancelarse en casos límite. En la edición A, el texto del color rojo antes discutido termina del siguiente modo: "Pero en contra de esto, basta señalar la diferencia fácilmente aprehensible entre el rojo de esta esfera, visto objetivamente como uniforme y la gradación (*Abschattung*) de las sensaciones cromáticas subjetivas, indudable en la percepción misma; diferencia que se repite respecto de *todas* las especies de propiedades objetivas y sus correspondientes complejos de sensación, y *sólo en casos límite puede cancelarse*" (el subrayado es mío)<sup>48</sup>. En esta última afirmación con la que termina el texto -y que es

---

<sup>48</sup> L. U. II/1, p. 359.

suprimida por Husserl en la segunda edición- se encuentra precisamente la tesis ahora me interesa discutir, pues según ella hay casos en los que se cancela la distinción intencional de uniformidad-multiplicidad.

¿A qué se refiere Husserl cuando habla de casos límite? Piensa, sin duda, en aquellos en que los que no hay mera semejanza entre las sensaciones, sino igualdad en sentido estricto. Los casos límite se producen, por tanto, cuando el color subjetivo iguala al uniforme color objetivo. Si logro estar en posición adecuada, a distancia adecuada, etc..., podré ver la bola de billar no mediante matices distintos en la gama del rojo, sino mediante un único rojo uniforme. En ese caso el color subjetivo habrá igualado al objetivo.

Ya hemos llegado casi al punto que queríamos, pues ahora es fácil entender que es la aprehensión perceptiva pura, la autoexhibición de las partes y momentos del objeto. Es algo parecido a los casos límite, porque se trata también de casos de igualdad estricta entre los contenidos y las propiedades, pero en ellos no se exige que la igualdad se produzca globalmente, como sucede en los casos límite en sentido estricto, sino tan sólo de modo parcial. Esto permite que se produzcan dentro de la percepción normal. Al ver la bola roja desde cualquier posición y con cualquier tipo de luz, se producirá la dualidad entre la pluralidad subjetiva y la uniformidad objetiva, pero puede haber un único matiz subjetivo que coincida con el uniforme color objetivo -mientras el resto es tan sólo semejante-. Algunas de mis sensaciones cromáticas -aunque no todas- serán exactamente iguales al único rojo objetivo que cubre de modo uniforme la bola. Ellas constituyen el contenido perceptivo puro, que puede ser parte integrante de cualquier percepción. En ellas se logra parcialmente la igualdad propia de los casos límite.

Pero podemos precisar aún más la teoría. En un acto de percepción externa, la mayoría de las sensaciones será tan sólo semejante y no igual a la propiedad objetiva. Estas sensaciones constituyen precisamente el contenido imaginativo, en el que la Forma de Aprehensión no es la igualdad, sino la mera semejanza. La propiedad se re-presenta a sí misma, pero a través de una sensación que no es exactamente igual a ella misma, sino tan sólo semejante: la sensación es un doble algo deformado e impreciso del original. En definitiva, los matices de color que no igualan al uniforme color objetivo forman parte del contenido imaginativo, al igual que suceda con las sensaciones correspondientes a las partes laterales del objeto que tienen un contorno deformado por la perspectiva. Pero, por otra parte, según acabamos de ver, dentro de la percepción hay ciertas sensaciones que ya no son meras imágenes deformadas, sino que son un duplicado exacto del original. Estas constituyen el contenido perceptivo puro, que es una especie de caso límite, pero dentro de una percepción global normal.

En conclusión, la tendencia perceptiva sería que todas las sensaciones subjetivas igualen a las objetivas, pero en la mayoría de las ocasiones esta igualdad total no se produce y se quedan en la mera semejanza del contenido imaginativo. Sin embargo, en un pequeño núcleo la igualdad sí se llega a realizar: en el contenido perceptivo puro. Queda así claramente confirmada la interpretación del contenido perceptivo puro como imagen por igualdad. Este último no es imaginación en el sentido de ser una imagen deformada que tan sólo remite al original por semejanza, sino que es exactamente igual al original que representa.

En consecuencia, aunque no se haya logrado la adecuación y, por tanto, debemos afirmar que el término "percepción" tiene tan sólo un significado análogo al que

posee en "percepción adecuada", lo fundamental es que no nos encontramos esta vez con una equivocidad absoluta, como en el caso del contenido imaginativo, en que lo único que se tiene es una imagen deformada del original. Ahora el re-presentarse a sí mismo a través de la identidad específica tiene, al menos, algo en común con la percepción adecuada. Mediante la tesis de la igualdad se logra evitar que la percepción externa sea siempre un escorzo deformado de la auténtica realidad, de la realidad en sí. Y esto es fundamental para el Husserl realista de 1900 que no cuestiona la existencia de esta "auténtica realidad". Como carecería de todo sentido hablar de una realidad trascendente, si lo único que percibimos de ella son siempre imágenes deformadas, es muy comprensible el esfuerzo de Husserl por demostrar que la realidad puede percibirse, aunque sólo sea en casos límite, tal como es en sí, a través de imágenes iguales a ella. La identidad específica entre contenido y objeto, referida a las partes y momentos sensibles, hace posible que en ciertas ocasiones se produzca, por así decirlo, el "contacto genuino" con la realidad externa a través de la igualdad. Pero, a pesar de todo, no debemos olvidar que la relación de igualdad sigue siendo una relación de imagen a original y, por tanto, la percepción incluso en su núcleo perceptivo más puro, se sigue tematizando como imaginación.

### Modelo fuerte de identidad parcial.

Para que la percepción externa sea percepción en sentido estricto y no mera imaginación, habría que exigir, siempre desde el planteamiento de las *Investigaciones lógicas*, que el núcleo de percepción pura fuera un núcleo de adecuación. Esto no es afirmado por Husserl explícitamente, pero es la conclusión natural de su modo de exponer el problema y veremos en este párrafo que se pueden

encontrar textos en los que, en efecto, se puede entender que el contenido perceptivo puro es un núcleo de adecuación dentro de la percepción externa.

Para empezar, podemos interpretar en un sentido radical los casos límite en la percepción externa, es decir, podemos suponer que en ellos se cancela la distinción intencional como tal, y no sólo su manifestación como multiplicidad-uniformidad. Vimos en el párrafo anterior que si se cancela la diferencia multiplicidad-uniformidad, se produce una igualdad entre los contenidos representantes y las partes del objeto. Ahora bien, si se cancela la distinción intencional como tal, lo que se anula es la distinción individual entre ambos complejos de sensaciones, es decir, se produce la identidad y hay un único complejo de sensaciones. Tendríamos que decir, entonces, que se trata de casos de percepción adecuada dentro de la percepción externa, pues sabemos que el único tipo de percepción en la que se cancela la distinción entre contenido vivido y objeto intencional es la adecuada.

En el párrafo 14 de la quinta Investigación, Husserl, tras insistir en la diferencia fundamental que existe entre las sensaciones y el objeto intencional, afirma que esta diferencia puede cancelarse en el caso límite de la percepción adecuada: "Las sensaciones e igualmente los actos que las apereiben son vividos, pero no aparecen objetivamente; no son vistos, ni oídos, ni percibidos con ningún sentido. Los objetos, por otra parte, aparecen; son percibidos, pero no son vividos. Es claro que excluimos sólo el caso límite de la percepción adecuada"<sup>49</sup>. Es muy significativo que Husserl hable en este contexto de la percepción adecuada como un caso límite y que en

---

<sup>49</sup> *L. U. II/1*, p. 399.

la segunda edición escriba tan sólo: "el caso de la percepción adecuada". En realidad, al considerar la percepción adecuada como caso límite parece estar haciendo referencia, no a la percepción adecuada de vivencias, que no tiene nada de caso límite, sino, precisamente, a aquellos casos de percepción adecuada dentro de la percepción externa que aquí nos interesan y que se producen sólo en ocasiones muy especiales (a la distancia adecuada, en la posición adecuada...). En conclusión, según esta interpretación fuerte de los casos límite, el color objetivo no sólo es en ciertos casos igual al subjetivo, sino que ha de ser idéntico.

Si recordamos los resultados del párrafo anterior, podemos afirmar que no sólo hay casos límite de adecuación, sino que el contenido perceptivo puro -que es el que aquí nos interesa tematizar- es un caso de identidad parcial que se puede producir en toda percepción externa (tal como vimos, en el contenido perceptivo puro sucede lo mismo que en los casos límite, pero de modo parcial). Esta tesis es muy fuerte, pues implica afirmar que algunas sensaciones (las del contenido perceptivo puro) son comunes a la cosa percibida y a la conciencia del que percibe. La sensación es una, pero forma parte de dos todos. Existe por supuesto como sensación (como parte de la mente), pero también existe como propiedad del objeto (forma parte del mundo). Las sensaciones de la conciencia y las del mundo tienen una intersección no vacía. Su intersección pertenece a ambos todos y por tanto, conciencia y mundo coinciden, se tocan por un lado, aunque sólo sea por uno.

Se trata, por supuesto, de identidad parcial y no total -debido al problema de la inadecuación, del escorzarse de los todos-: respecto a una parte de la cosa se puede producir identidad o, dicho de modo más concreto, la imagen perceptiva puede coincidir con la cara vista de frente; pero el

resto de las caras del objeto está dado mediante intenciones signitivas o mediante un contenido imaginativo que no es más que una imagen deformada del original. Es claro que en estos contenidos no se tiene la identidad. La imagen deformada de los lados no puede ser idéntica a la cara de la mesa, porque el lado de la mesa es rectangular y no tiene la forma escorzada que se da en los contenidos representantes. Y menos aún pueden las partes no vistas ser idénticas a unos contenidos con los que no tienen nada que ver. En definitiva, la mesa como todo no puede formar parte de mi conciencia. Pero la parte que aparece de la mesa, sí puede hacerlo: no la cara lateral que se da deformada, sino la cara que veo de frente y sin ningún tipo de perspectiva. Esta cara frontal de la mesa se hace conciencia; es, a la vez, conciencia y mesa.

Como veremos en el próximo párrafo, esta tesis es absurda y quizás Husserl nunca ha pensado en ella, pero esta posibilidad no queda cerrada en su propia teoría y hay textos que la apoyan. Veamos uno de la primera edición, sobre el que Miguel García-Baró ha llamado nuestra atención en un artículo ya citado<sup>50</sup>: "La doctrina de Berkeley y de Hume, que reduce a haces (Bündel) de "ideas" los cuerpos que aparecen, no hace justicia al hecho de que, si bien las ideas elementales de esos haces son realizables psíquicamente, los haces mismos, los nexos de los elementos (...) no han estado ni estarán jamás, en tanto que ideas complejas, presentes como ingredientes (reell gegenwärtig) en ninguna conciencia humana. Ningún cuerpo es susceptible de percepción interna; no porque sea "físico", sino porque, por ejemplo, la forma

---

<sup>50</sup> Miguel García-Baró, "La filosofía primera de Edmund Husserl en torno a 1900", en *Diánoia* 1986, p. 52.



espacial tridimensional no es susceptible de intuición adecuada en ninguna conciencia"<sup>31</sup>.

A Husserl se le escapa una afirmación importante en este texto: "si bien las ideas elementales de esos haces son realizables psíquicamente". ¿Qué significa la *realizabilidad psíquica*? Husserl opone la realizabilidad psíquica de las ideas elementales a lo que sucede con los nexos de unión. De los nexos de unión se dice que no pueden estar presentes como ingredientes en ninguna conciencia humana, que no son susceptibles de percepción interna. Por tanto, por contraste, la realizabilidad psíquica ha de significar que las ideas elementales pueden ser contenido ingrediente, pueden ser percibidos adecuadamente. Husserl afirma así la posibilidad de que se realicen psíquicamente -aunque no afirme que se realicen de hecho-, pues si quisiera negar esta posibilidad debería afirmar lo siguiente: dado que los haces, ni han estado ni estarán jamás presentes como ingredientes en ninguna conciencia, las ideas elementales de esos haces tampoco son realizables psíquicamente. Husserl no escribe estas palabras, porque si, como conjeturo en mi interpretación, se trata de individuos semejantes, pero pertenecientes a distintos todos es posible pensar que se produzca la realización psíquica. Estos serían los casos límite de los que hablabamos antes, en los que se produce identidad entre la propiedad y la sensación. Dicho de otra forma, el núcleo de contenido perceptivo puro sería aquel en el que se produce la realización psíquica.

En conclusión, interpretar el contenido perceptivo puro como identidad parcial no es tan descabellado como parecería en un principio, sino que está de acuerdo con la decisión de

---

<sup>31</sup> *L. U.* II/1, p. 370.

Husserl de convertir la percepción adecuada en el modelo de adecuación.

### **Crítica al modelo de identidad parcial.**

La tesis de la identidad parcial es absolutamente insostenible -y Husserl no tarda en darse cuenta de ello-. En efecto, es absurdo afirmar que una parte del cuerpo se da adecuadamente, mientras el resto se da de modo inadecuado, o, dicho de modo más preciso, que las ideas elementales del cuerpo se introducen realmente en la conciencia, mientras sus nexos de unión, esto es, su forma espacial, permanece fuera de la mente. Pues un nexo de unión está imbricado de tal forma con aquello que unifica, que no puede pensarse que lo unificado ser parte de la mente, mientras el nexo de unión queda fuera de la mente. ¿Qué sería el mero nexo de unión sin su contenido? Sería una forma vacía, una nada, en definitiva.

Además, según esta teoría, la cosa sería unión de partes de naturaleza totalmente heterogénea: sensaciones y forma espacial, las primeras dadas inmanentemente y la segunda dada de forma trascendente. Pero es obvio que un todo no puede estar formado por este tipo de partes tan radicalmente heterogéneas, entre otras razones porque, como dice Husserl en las lecciones sobre *Cosa y espacio*, lo inmanente tiene su existencia asegurada, mientras lo trascendente siempre está sujeto a la duda acerca de su ser, y sería absurdo afirmar que una parte de la cosa existe indubitadamente, mientras otra parte del mismo todo podría no existir: "¿Puede un momento no independiente e inseparable de la cosa venir solo a donación adecuada? ¿No reside aquí una dificultad? (...) ¿Cómo puede el momento ser contenido ingrediente

inmanente y lo inseparable de él quizás no ser en absoluto?"<sup>52</sup>

El intento de buscar dentro de la percepción externa un núcleo de adecuación ha resultado ser un completo fracaso. La inadecuación es un dato includible: lo es para los todos y por tanto lo es para sus partes, pues una cosa no puede ser a un tiempo inmanente y trascendente. La inadecuación en la percepción de la cosa se extiende necesariamente a todas sus partes y momentos.

---

<sup>52</sup> *D.R.*, pp. 123-4.

## CAPITULO VI

### LA SEGUNDA EDICION DE LAS *INVESTIGACIONES LOGICAS*

**La teoría sobre el todo se aplica también a las partes.**

Toda la teoría sobre la percepción inadecuada discutida hasta ahora está tomada de la primera edición de las *Investigaciones lógicas*. Al publicar la segunda edición, muchas de las convicciones teóricas del Husserl de 1900 se han modificado sustancialmente. El nuevo punto de vista es el que se plasma con toda precisión en *Ideas I* (obra que se publica el mismo año que la segunda edición de las *Investigaciones*). Pero las tesis de las *Investigaciones*, por lo que se refiere al problema que estoy discutiendo aquí, son difícilmente modificables, y, al tratar de hacerlas compatibles con los nuevos criterios, lo único que se logra es un híbrido teórico.

Una primera modificación fundamental que se introduce en la segunda edición de las *Investigaciones* consiste en ampliar la validez de la teoría del escorzo, de tal modo que se aplique, no sólo a los todos sensibles -como sucedía en 1901-, sino a cada una de sus partes y momentos sensibles. Es decir, se unifican las dos teorías sobre la percepción que subyacen en la definición del contenido perceptivo puro.

Como hemos visto, en la primera edición se sostiene la tesis del escorzo para los todos, pero se acepta que las propiedades -las partes y momentos- pueden darse en percepción pura mediante una imagen por igualdad. Esto implica no tomar totalmente en serio el problema de la inadecuación, y Husserl ya es consciente de ello en la segunda

edición: si en los todos no se cancela la diferencia intencional, tampoco puede cancelarse en las partes. La supuesta igualdad que se intenta postular para el contenido perceptivo puro es, en realidad, mera semejanza, pues todo contenido perceptivo es *ipso facto* contenido imaginativo, al no poder escapar a las leyes de deformación de la perspectiva.

En efecto, la deformación del escorzo podría evitarse cuando lo percibido está en la posición "adecuada" es decir, en un plano bidimensional paralelo al plano visual. Pero lo que no puede evitarse de ningún modo que dicha superficie se encuentre a cierta distancia del sujeto que percibe. En la primera edición, Husserl sin duda pensaba que es posible encontrar la distancia "adecuada" en la cual las dimensiones vistas no son ni "menores", ni "mayores" que las reales, sino estrictamente iguales. Pero, como veremos más adelante (en la cuarta parte de este trabajo), no tiene sentido privilegiar una distancia frente a otras. ¿Cuándo veo a una persona con su tamaño real: cuando está hablando conmigo a menos de un metro de distancia, o cuando la veo paseando al final de la calle? Veremos que tomada en serio la necesidad del escorzarse de la cosa espacial, la única solución posible para evitar el escorzo en la captación de estas partes y momentos del todo sensible consiste en anular la espacialidad de dichas percepciones: sólo algo no espacial puede evitar la deformación de la perspectiva y la distancia. El único contenido perceptivo puro posible estaría formado por puntos inextensos, pues sólo éstos, en tanto que carecen de extensión, pueden escapar al escorzo de la percepción inadecuada. Por tanto, si no queremos hablar de puntos inextensos, hemos de afirmar que la supuesta igualdad es siempre mera semejanza y, por tanto, el escorzarse de los todos se traduce en las partes como escorzo en el sentido de deformación de la imagen.

En conclusión, en las partes tampoco es posible encontrar un contenido perceptivo puro que escape al problema de la inadecuación y proporcione el contacto con la auténtica realidad a través de la igualdad. Por ello las partes dejan de merecer un tratamiento distinto al de los todos.

Un texto del Apéndice sobre la percepción externa e interna deja pocas dudas respecto a la veracidad de esta hipótesis interpretativa (según la cual, en la segunda edición, la tesis acerca del todo se hace extensiva a las partes). En la edición de 1901 el texto decía así: "Pues es notorio y puede confirmarse en cualquier ejemplo, que esta supuesta complexión de sensaciones que debe ser percibida como cosa, *como todo*, es distinta, y distinta en todas las circunstancias, de la complexión de sensaciones vivida efectivamente en la percepción respectiva" (el subrayado es de Husserl)<sup>53</sup>. En la segunda edición, sin embargo, lo percibido *como todo* se sustituye por la cosa percibida "*tanto según los varios momentos de sus propiedades* (einzeln Eigenschaftensmomenten) cuanto como todo" (el subrayado es mío)<sup>54</sup>.

Pero hay otros muchos textos que apoyan esta hipótesis. En aquel en que se definía el contenido perceptivo puro se afirmaba en la primera edición que el contenido correspondiente a las partes y momentos sensibles es "autoexhibitivo". En la segunda edición, sin embargo, Husserl califica a este contenido de "autoescorzo"

---

<sup>53</sup> L. U. II/2, p. 765. Ed. A.

<sup>54</sup> *ibid.* ed. B.

(Selbstabschattung)<sup>55</sup>. Es obvio que con esta modificación Husserl pretende hacer participar de la teoría del escorzo también a las partes y momentos sensibles. Si el todo se da como escorzo, las partes se dan también como escorzos (aunque se trate de autoescorzos): "El contenido "sensible" en la aprehensión perceptiva pura que le pertenece inmediatamente, la cual da a todas las partes y momentos del contenido el valor de autoexhibiciones (Selbstdarstellungen) [en B: el valor de autoescorzos (Selbstabschattungen)] de las partes y momentos correspondientes del objeto de percepción, y así confiere al contenido completo el carácter de "imagen perceptiva", de *escorzo perceptivo* (perzeptiven Abschattung) del objeto"<sup>56</sup>.

El que la tesis acerca del todo se extienda a las partes, queda claro también en el texto del color rojo, en el cual los casos límite son eliminados de la segunda edición: "diferencia que se repite respecto de *todas* las especies de propiedades objetivas y sus correspondientes complejos de sensación". Así acaba el texto en el que antes se añadía "y sólo en casos límite puede cancelarse". Por último, es muy significativo que en la segunda edición desaparezca la tesis de la realizabilidad psíquica de las ideas elementales de los cuerpos: el párrafo 7 de la quinta Investigación, en el que se aventuraba esta posibilidad, es suprimido en su totalidad. Por tanto, parece claro que las partes dejan de merecer un tratamiento privilegiado frente al todo.

---

<sup>55</sup> Aquí el término "escorzo" no puede significar remisión de una parte a un todo por igualdad de la parte, sino que posee su sentido propio de imagen por mera semejanza, imagen deformada del original.

<sup>56</sup> *L. U.* II/2, p. 590.

## Intento de evitar la teoría de la imagen.

Una segunda modificación importante que se introduce en la edición de 1913 es intentar evitar el modelo de imagen por semejanza entre propiedad y sensación. Los dos textos que utilicé en el párrafo (sobre el color rojo) para defender esta tesis de la semejanza, se reformulan totalmente en la segunda edición.

En el texto del párrafo 9 de la quinta Investigación se nos dice en la edición B: "las cosas fenoménicas exteriores, que se exhiben a la conciencia por medio de los complejos de sensaciones, *sin aparecer ellas mismas en modo alguno como tales*"<sup>57</sup>. No hay, pues, ningún tipo de semejanza entre las sensaciones y la cosa. Como recordamos, en la edición de 1901 se afirmaba precisamente lo contrario: "las cosas fenoménicas exteriores, *que nos aparecen como simples complexiones de contenidos sensibles* y que llamamos seres o cuerpos inanimados porque carecen de toda vivencia psíquica en el sentido de los anteriores ejemplos" (el subrayado es mío)<sup>58</sup>.

El segundo texto, tomado del Apéndice de las *Investigaciones*, también se reformula. Traduzco la versión de la segunda edición y pongo entre paréntesis los lugares correspondientes de la primera: "Cabe decir en todo caso que las cosas fenoménicas (*erscheinenden*) como tales, las meras cosas de los sentidos, están constituidas de una materia *análoga* (*aus analogem Stoff*) (A: *aus demselben Stoff*) a aquella que como sensaciones contamos entre los contenidos de la conciencia. Pero esto no altera el hecho de que las

---

<sup>57</sup> L.U.II/1, p.379, Ed.B, El subrayado es mío.

<sup>58</sup> *ibid.*, Ed. A.



propiedades aparentes de las cosas no son en sí mismas sensaciones; estas propiedades se limitan a aparecer *análogo*mente (A: *gleichartig*) a las sensaciones (...) Tampoco las cosas externas percibidas son complexiones de sensaciones; son objetos fenoménicos, objetos que aparecen como complexiones de propiedades cuyos géneros son, en un sentido peculiar, *análogos* a los que existen en las sensaciones (A: complexiones de contenidos de la *misma especie*, que aquellos que existen como sensaciones)<sup>39</sup>. Como puede observarse, la materia de las sensaciones y de las propiedades ya no es la misma, sino análoga. Las cosas aparecen no como algo de la misma especie, sino como algo de género análogo y en un sentido peculiar. Donde antes se decía identidad o misma especie, se habla ahora vagamente de una analogía, lo que, evidentemente resulta menos comprometedor. Pero se trata tan sólo de un modo verbal de intentar eludir el problema, pues no sabemos en que consiste esta relación de analogía que no es semejanza de sensaciones.

**Conclusión final. Equivocidad del término "percepción": la percepción inadecuada se reduce a imaginación.**

En la teoría de las *Investigaciones lógicas*, la percepción externa se convierte en una extraña mezcla de imaginación y signo. Tiene componentes imaginativos, signitivos, y sería de desear que también los tuviera propiamente perceptivos. Pero los supuestos componentes "perceptivos puros" vuelven a ser imaginativos y signitivos. La percepción pura se entiende, pues, como imagen por semejanza (o por igualdad, según la primera edición) de la parte correspondiente del objeto y escorzo -signo por igualdad de una parte- del objeto total.

---

<sup>39</sup> L. U. II/2, p. 764. El subrayado es mío.

En la primera edición, al defenderse la tesis de la igualdad (frente a la mera semejanza), se podía hablar de una cierta "presentación de sí mismo", y, por tanto, no de percepción en el sentido estricto de la percepción adecuada, pero sí en un sentido análogo. Pero en la segunda edición se suprime incluso la posibilidad de la igualdad: se trata siempre de mera semejanza y, por tanto, resulta absurdo hablar de "presentación de sí mismo". No puede haber nada más absurdo que afirmar que un objeto se presenta a sí mismo en una imagen que es de distinta especie que dicho objeto. En consecuencia, cuando en la segunda edición Husserl habla de percepción y se refiere con este término tanto a la percepción adecuada como a la inadecuada, está, en realidad, utilizando una misma palabra con dos significados muy distintos. No se trata ya ni siquiera de significados análogos, sino totalmente equívocos. En la percepción inadecuada no se produce, por supuesto, una conciencia de identidad, pero es que tampoco se da una conciencia de identidad específica -como aún sucedía en la primera edición-.

En conclusión, nos encontramos con que se utilizan dos Formas de Aprehensión muy diferentes para caracterizar la percepción adecuada y la inadecuada. La identidad entre objeto y contenido representante es la Forma de Aprehensión de la percepción adecuada. La inadecuada se basa, por el contrario, en una simple relación de semejanza. No hay un único carácter de acto que podamos denominar "perceptivo". El término "percepción" ha perdido así la univocidad de su significado, porque, al ir acompañada de adjetivos tan claramente contrapuestos como "inadecuada" y "adecuada", no se puede evitar que en ambas expresiones tenga un significado totalmente equívoco. Si decidimos seguir llamando percepción al fenómeno en el que se da una adecuación total, haríamos mejor en buscar un sustantivo más acertado para denominar la supuesta percepción externa. "Imaginación"

sería, sin duda, el sustantivo idóneo, pues no hay nada que distinga la percepción inadecuada y la imaginación. El intento de aislar un "contenido perceptivo puro" dentro de la percepción externa ha resultado un completo fracaso; el contenido perceptivo se ha transformado íntegramente en imaginativo y la percepción inadecuada se ha convertido en imaginación.

## CAPITULO VII

### CRITICA A LA "TEORIA DE LAS IMAGENES"

**Primer argumento: la intencionalidad de la conciencia de imagen.**

"Hay que guardarse de dos errores fundamentales y casi inextirpables.

1. Del error de la *teoría de las imágenes* (*Bildertheorie*), la cual cree haber explicado suficientemente el hecho de la representación (encerrado en todo acto) diciendo: "fuera" está -o está al menos en ciertas circunstancias- la cosa misma; en la conciencia hay una imagen que hace de representante de ella"<sup>60</sup>. El error de la teoría de las imágenes parece realmente inextirpable, pues, aunque Husserl lo critica con duros argumentos, no puede evitar volver a caer en él: tanto en la primera como en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*, la teoría de las Formas de Aprehensión acaba convirtiendo la percepción en imaginación.

Veamos ahora cuál es la crítica de Husserl a la teoría de las imágenes en las *Investigaciones*, y como, a pesar de ser una crítica certera y contundente -que, por tanto, debe ser tomada muy en cuenta al elaborar cualquier teoría sobre la percepción-, no es aplicable a la versión de la teoría de las imágenes que hemos encontrado en esta obra. Esta crítica se articula en dos argumentos. El primero afirma la necesidad de intencionalidad en la conciencia de imagen y el segundo sostiene que la teoría de las imágenes cae inevitablemente en un regreso al infinito.

---

<sup>60</sup> L. U. II/1, p. 436.

Empecemos por el primer argumento que se formula del modo siguiente: "Ahora bien, el carácter de imagen que tiene el objeto que funciona como imagen, no es, notoriamente, un carácter interno (un "predicado real"), como si un objeto fuese imagen lo mismo que es, por ejemplo, rojo y esférico. (...) La semejanza entre dos objetos, por grande que sea no hace del uno la imagen del otro. La imagen sólo se torna imagen por la facultad que un yo representante tiene de servirse de lo semejante como representante imaginativo de lo semejante, de tener presente intuitivamente tan sólo una cosa y *mentar* otra en lugar de ella"<sup>61</sup>. Como vemos, lo que se afirma es que el ser imagen no es predicado real: no basta la semejanza entre dos cosas para que una sea la imagen de la otra, no basta la existencia de un papel coloreado en cierta forma y de una persona real, para que el papel sea imagen de la persona (es decir, para que sea una foto y no mero papel coloreado). Para que haya imagen se necesita la intencionalidad: el ver la foto como foto del original. Un objeto es imagen de otro cuando decidimos utilizarlo como representante de otro objeto ausente (no presente intuitivamente) semejante a él, y esto es un claro rendimiento intencional. Por tanto, la percepción tampoco podría consistir nunca en la existencia de dos cosas: las sensaciones (la foto) y el mundo real (la persona que representa la foto). Y menos cuando en este caso la mente sólo tiene la imagen y carece de todo acceso al original.

Sin duda, Husserl parte de este dato fundamental de la intencionalidad, y no cae en el error de entender la percepción como la mera existencia de un objeto imagen, sin intencionalidad que lo interprete como tal. Basta darse cuenta del papel clave que ha desempeñado la aprehensión en toda la

---

<sup>61</sup> *L. U. II/1*, p. 436. Cito la ed. B.

exposición de la teoría de Husserl: para que aparezca el objeto perceptivo, no basta la vivencia, sino que es absolutamente necesaria la aprehensión. El error de Husserl consiste, más bien, en tematizar la intencionalidad como conciencia de imagen.

En efecto, la intencionalidad bien entendida podría permitírnos superar la teoría de las imágenes, porque nos permite un acceso directo al mundo sin sensaciones como imágenes interpuestas. Lo que quiere afirmar una teoría de la intencionalidad es que la aprehensión de la sensación no se queda en la sensación, no la percibe, sino que la interpreta, y percibe, así, el objeto. Por tanto, no hay "ideas de sensación" en el sentido lockeano: las sensaciones no son "ideas", porque no son los objetos que la mente percibe de modo inmediato. La conciencia percibe siempre "cosas" del mundo. La sensación no es una imagen mental, sino la base sobre la cual se edifica esta intencionalidad perceptiva, dirigida de modo directo a la cosa percibida. Las sensaciones se viven y vivir sensaciones es *ipso facto* percibir un mundo trascendente. La aprehensión de sensaciones no es sino intención hacia un objeto.

Pero el primer Husserl no logra explicar en qué consiste esta intencionalidad perceptiva con la que se supera la teoría de las imágenes; no logra explicar qué significa vivir sensaciones, si no puede significar percibir imágenes mentales; no logra evitar que las sensaciones se conviertan en "ideas de sensación", en representaciones interpuestas entre la mente y el mundo. En definitiva, le resulta imposible encontrar un modelo alternativo que dé cuenta de la intencionalidad sin convertirla en conciencia de imagen. (Las partes tercera y cuarta de mi trabajo pueden entenderse como un intento de encontrar este modelo.)

## Segundo argumento: regreso al infinito.

El segundo argumento que Husserl utiliza para criticar la teoría de las imágenes no aparece en la primera edición de las *Investigaciones*, sino que se añade en 1913, y es fácil darse cuenta de que se trata de una formulación paralela de uno que Husserl ofrece en *Ideas I*.<sup>62</sup> El argumento, en la versión de las *Investigaciones*, es el siguiente: "El cuadro sólo es imagen para una conciencia que constituya imágenes, la cual presta la "validez" o la "significación" de imagen a un objeto primario -que se le aparece perceptivamente-, mediante su apercepción imaginativa, fundada en este caso en la percepción. Si la aprehensión de algo como imagen supone ya, según esto, un objeto dado intencionalmente a la conciencia, llevaríamos notoriamente a un regreso infinito el considerar este objeto a su vez constituido por una imagen y así sucesivamente; o sea hablar en serio, con respecto a una percepción simple, de una "imagen perceptiva" inherente a ella, "por medio" de la cual se referiría a la "cosa misma" "<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> Para nuestro propósito es más interesante el argumento de las *Investigaciones* que el de *Ideas I* (pp. 207-8), pues en esta última obra se introduce el argumento con el fin de justificar que el objeto real de veras y el intencional es el mismo. Por el contrario, en las *Investigaciones* se diferencian ambos problemas: se trata primero el tema de la imagen, que es el que aquí nos interesa y luego, en un segundo momento, se utiliza este argumento para justificar la identidad del objeto intencional y real. Dicho más concretamente, se demuestra que las sensaciones no pueden ser imagen del objeto intencional y luego se aplica esta conclusión al propio objeto intencional: éste tampoco puede ser una imagen del real.

<sup>63</sup> *L. U. II/1*, p. 437. Ed.B.

Se afirma que las sensaciones no son imagen de las cosas, porque si fueran imagen, tendrían que ser objetos perceptivos y se produciría un regreso al infinito: la imagen tendría a su vez que ser percibida mediante una nueva imagen, que a su vez sólo podría ser percibida mediante una tercera imagen y así hasta el infinito. Este razonamiento parece concluyente, pero el problema es que se aplica tan sólo a un tipo de teoría de las imágenes.

En efecto, al argumentar como lo hace Husserl, se supone que la intencionalidad imaginativa tiene que tener por objeto directo un objeto perceptivo, que es aquello que se ve como imagen. Presupone, entonces, una tesis del estilo de la que enunció a continuación. Toda teoría de las imágenes ha de partir de la existencia de objetos, y al tratar de explicar la percepción de los mismos ha de utilizar una copia de estos objetos -las sensaciones- que sitúa en la mente. Estas copias son un segundo objeto perceptivo, sólo que algo más cercano a la mente y por esta razón mediante ellas se puede acceder al objeto primero, al original. Veámoslo en un ejemplo. ¿Cómo percibo una caja que está sobre aquella silla? La teoría de las imágenes respondería que mediante una especie de foto deformada de la caja (un segundo objeto) -un par de paralelogramos cuyos ángulos no son rectos-, que, aunque no pueda explicar muy bien en qué consiste, sé que está en mi conciencia. Estos paralelogramos son el contenido sensible de la conciencia y el objeto es la caja. Son semejantes, y su diferencia consiste en que uno de ellos lo poseo -forma parte de mi conciencia- y el otro lo percibo -forma parte del mundo-.

En definitiva, la teoría de las imágenes al afirmar la semejanza entre sensaciones y cosas convierte automáticamente las sensaciones en una segunda cosa. Esta es la opinión de Husserl no sólo en las *Investigaciones*, sino



también en *Cosa y espacio*, donde podemos leer unas afirmaciones muy claras al respecto: "Lo inmanente en la percepción no es algo igual, a lo que está puesto transcendentemente como cosa. Si fuera algo totalmente igual, tendríamos dos cosas, una inmanente y otra trascendente"<sup>64</sup>. Y en otro lugar escribe: "La sensación no ofrece ninguna reduplicación de la propiedad. Por tanto, la percepción no contiene en sí ninguna imagen del objeto, tomada la palabra imagen en su sentido corriente, como una segunda cosa, que representa por semejanza un original. La percepción no contiene ni una repetición de la cosa completa, ni de sus notas singulares. La teoría de la imagen tiene sus contradicciones vista desde muchos lados. Aquí tenemos uno de los lados"<sup>65</sup>.

Si, como quiere Husserl, en cualquier teoría de las imágenes la imagen tuviera que ser un segundo objeto, la crítica del regreso al infinito sería totalmente certera, pues esta segunda cosa a su vez debe ser percibida y así hasta el infinito. Pero ¿es cierto que la imagen ha de ser un segundo objeto? ¿Es cierto, para ir directamente al punto que me interesa, que en la teoría de las *Investigaciones*, que he tematizado en estas páginas, las sensaciones sean imágenes en el sentido de objetos físicos?

Evidentemente, no. Las sensaciones no son cosas; son de la naturaleza del *cogito* y no de la del objeto. Son una especie de imágenes "mentales", no de imágenes físicas. Husserl parte del punto de vista contrario al presupuesto en la teoría de las imágenes criticada. Husserl no parte del mundo y trata de explicar el acto de percepción como una copia del mundo, sino que parte del *cogito*, que es lo conocido

---

<sup>64</sup> D.R., p. 43.

<sup>65</sup> D.R., p. 45.

inmediatamente, y el problema con el que se encuentra es cómo se produce el acceso al mundo. Las sensaciones son conciencia, son captables en percepción interna y, por tanto, no plantean el problema perceptivo de las cosas, no son en ningún caso un segundo objeto cuya percepción sea difícil de explicar. La tesis básica de las *Investigaciones* es, precisamente, que la cosa (el objeto original) sólo puede percibirse inadecuadamente mediante sensaciones que no plantean ningún regreso al infinito, pues, por definición, se pueden percibir adecuadamente. Con otras palabras, la única percepción auténticamente tal es la percepción interna adecuada, y las sensaciones son justamente objetos de dicha percepción interna, que, por tanto, no plantean ningún problema cognoscitivo: no son objetos físicos que se deban percibir mediante nuevas sensaciones interpuestas. Son los objetos externos los que no se pueden percibir adecuadamente, y son sólo ellos, por tanto, los que necesitan de imágenes internas de percepción (respecto a estos contenidos primarios que convertimos en imágenes, no se repite el problema, porque son perfectamente captables en percepción interna). En consecuencia, no podemos afirmar que en la teoría de las *Investigaciones* se produzca un regreso al infinito<sup>66</sup>.

La crítica del regreso al infinito no parece, pues, concluyente. Pero, basta ampliar el razonamiento mediante uno análogo, aplicable a teorías como la de Husserl, para tener un argumento perfectamente concluyente que elimina *a priori* la posibilidad de sostener cualquier teoría de las

---

<sup>66</sup> Sobre esta cuestión ver Bernhard Rang, "Repräsentation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls", en *Phänomenologische Forschungen* 1. Phänomenologie heute, p. 119.

imágenes. La teoría de Husserl no sucumbe a la crítica del regreso al infinito, porque no convierte las sensaciones en una segunda cosa que a su vez deba ser percibida; pero, al convertir las cosas en un conglomerado de sensaciones, se llega a una posición teórica tan contradictoria como la anterior.

Y es que si las cosas son sensaciones esto significa que las cosas ya son conciencia y, por tanto, no se entiende la necesidad de duplicar las sensaciones, de convertirlas en imágenes mentales para que pasen a formar parte de la conciencia. En realidad, desde esta teoría no hay el problema del conocimiento, porque no hay ninguna razón que justifique por qué las cosas no son de siempre conocidas, por qué no forman desde siempre parte de la mente.

Se podría objetar que las cosas no son de siempre conocidas porque, según vimos, el complejo de sensaciones del objeto es más amplio que el de la conciencia, debido a que está inserto en una estructura espacial. Pero el problema estriba en que Husserl no tematiza lo que significa la inserción de las sensaciones en una forma espacial. Si este dato se tematizara correctamente, se llegaría a la conclusión de que lo que llena la forma espacial objetiva ya no pueden ser sensaciones, sino que ha de ser algo de distinto género y, entonces, la teoría de las imágenes quedaría definitivamente superada -esto es lo que intentaré hacer en las partes siguientes del presente trabajo-. Por tanto, si las sensaciones lo son en sentido estricto, no pueden poseer una forma espacial objetiva, y no se puede explicar por qué no son de siempre conocidas.

Podemos, pues, afirmar que la teoría de las imágenes que aparece en las *Investigaciones* es absurda, porque disuelve el problema que pretende resolver. Si para que haya

semejanza entre la sensación y la cosa se convierte la cosa en sensación, desaparece el problema del conocimiento: no se necesita ningún tipo de imágenes mentales, porque se tiene desde siempre el original. No se produce un regreso al infinito, porque ni siquiera se puede producir el arranque del proceso, ya que se disuelve aquello que se está intentando explicar: la dualidad entre la cosa y la sensación. En esta disolución del problema consiste la contradicción en la que se ve envuelta esta teoría de las imágenes.

El argumento completo en contra de la teoría de las imágenes puede, entonces, formularse del modo siguiente. Si la teoría de las imágenes parte del mundo y entiende las sensaciones como imágenes físicas, se produce un regreso al infinito: la imagen, en tanto que cosa, tiene a su vez que ser percibida mediante una nueva imagen, que, a su vez, sólo podría ser percibida mediante una tercera imagen y así hasta el infinito. Es decir, si la sensación es cosa no se entiende cómo se puede producir la percepción. Esta es justamente la crítica de Husserl. Pero, por otra parte, si la teoría de las imágenes parte del *cogito* y entiende las cosas como sensaciones, se llega también a una contradicción, pues se disuelve el problema que se trata de solucionar: si la cosa es sensación no se entiende por qué puede no percibirse, por qué su percepción es un problema. Es decir, si la cosa es sensación, no se entiende en qué consiste ser cosa, pues la cosa se reduciría a conciencia, a percepción.

Como vemos, la contradicción en ambos casos es la misma: tan absurdo es que las sensaciones sean una imagen física, como que las cosas físicas sean sensaciones. El absurdo surge cuando se diluye su distinción radical, que es lo que hace toda teoría de las imágenes, pues convierte a una en imagen de la otra e ignora así lo peculiar de la intencionalidad perceptiva. Si sensación y objeto se consideran seres del

mismo tipo, no se puede explicar el conocimiento, pues o bien lo que hay es incognoscible (la conciencia que conoce no es nada, es una cosa más, una mera copia), o bien hay conocimiento de nada (el objeto no es nada distinto de lo que es la conciencia ya de siempre). Con otras palabras: si sólo hay cosas, hay originales e imágenes que pretenden hacernos conocer los originales, pero estas imágenes resultarían tan incognoscibles como los propios originales. Las cosas serían incognoscibles. Y si sólo hay conciencia las cosas serían de siempre conocidas, es decir, el supuesto conocimiento sería autoconocimiento de la conciencia, pues no habría nada que conocer.

**Tercer argumento: la diferencia entre percepción e imaginación como dato descriptivo.**

Aunque la crítica a la teoría de las imágenes que acabo de exponer sea por sí misma concluyente, es interesante, para completar esta exposición, estudiar otros dos argumentos que Husserl propone ya no en las *Investigaciones lógicas*, sino en *Ideas I*. Los denominaré argumentos tercero y cuarto.

El tercer argumento se basa en la pura descripción fenomenológica de un acto perceptivo, y consiste en mostrar, sencillamente, que es un dato fenomenológico básico el que afirma que en la percepción no se tiene conciencia de imagen. Introducir dicha conciencia no es más que un *artificio metafísico* que escapa a toda constatación fenomenológica: "Entre *percepción*, de una parte, y *representación simbólica por medio de una imagen* (*bildlich-symbolischer Vorstellung*) (...), de otra parte, hay una infranqueable diferencia esencial. En esta forma de representación intuimos algo con la conciencia de que es imagen de otra cosa (*daß es ein anderes abbilde*) (...); teniendo en el campo de la intuición lo uno, no

nos dirigimos a ello, sino, por el intermedio de un aprehender fundado, a lo otro, a lo reproducido por la imagen (das Abgebildete) (...). En la percepción no se puede hablar de nada semejante"<sup>67</sup>.

La diferencia descriptiva entre un acto de imaginación y uno de percepción es clara. Me paro en la puerta de mi habitación. Mientras miro la puerta, me esfuerzo en imaginar lo que voy a ver cuando la abra: imagino mi mesa con los libros que deje sobre ella la última vez que la utilicé, imagino la cama con la colcha azulada, la moqueta que cubre el suelo... Cuando abro la puerta veo la mesa, la cama, la moqueta... La diferencia entre la primera conciencia y la segunda es indudable descriptivamente, nadie puede confundir ambos tipos de actos. Antes de abrir la puerta tan sólo tengo una imagen de la habitación (lo único que veo es la puerta) y al abrir la puerta veo la habitación. En definitiva, la teoría de la imágenes, según la cual al ver la habitación interpreto las sensaciones como imagen de la habitación real, es falsa, porque, si existiera conciencia de imagen en mi acto de ver, las dos descripciones anteriores serían equivalentes. Pero es claro que son bien distintas.

En *Cosa y espacio*<sup>68</sup> hay un argumento semejante al que acabo de exponer. Husserl propone fijarse en la siguiente situación: un doble acto en el que además de ver una cosa, me imagino como será la cosa por detrás, es decir, construyo una imagen mental de la parte de detrás de la cosa. Tengo así un acto perceptivo y uno imaginativo. Es claro descriptivamente que esto es distinto de lo que sucede cuando simplemente percibo la cosa, sin entretenerme en imaginar

---

<sup>67</sup> *Id.I*, p. 90.

<sup>68</sup> *D.R.*, p. 56.

como será su parte de atrás. Si la percepción consistiera en la utilización de imágenes mentales, no habría diferencia entre ambos situaciones, pues en ambos casos se producirían actos de imaginación.

Sin embargo, esta crítica que afirma que descriptivamente no se produce conciencia de imagen no resulta del todo concluyente, porque, aunque es cierto que nadie diría que al percibir tiene conciencia de imagen, en el sentido estricto de las imágenes mentales, basta con problematizar mínimamente el dato perceptivo para darse cuenta de que lo que percibo (lo dado en la forma del *cogito*) no es ya el objeto, y, por tanto, podría hablarse de una cierta "conciencia de imagen". La figura borrosa que veo cuando me quito las gafas no es sin más la caja azul que está sobre mi mesa, pues la figura subjetiva no tiene contornos precisos, mientras que la caja real sí los tiene. En la figura nítida que aparece cuando me pongo las gafas veo con toda precisión la caja real, pero, sin embargo, sigue habiendo una cierta dualidad entre ambas: los paralelogramos azules que vivo cuando miro atentamente la caja azul no tienen los ángulos rectos que sé que posee la caja real. Esta clara dualidad entre lo vivido y la cosa percibida hace que no resulte tan evidente que lo vivido no es una imagen. Es cierto que no se trata del mismo tipo de imagen que la del ejemplo anterior de la habitación imaginada antes de abrir la puerta, pero no por ello podemos afirmar que no es imaginación. ¿Cómo evitar decir que la figura borrosa o los paralelogramos deformados sean imágenes de la caja? ¿Cómo es posible evitar que no se produzca conciencia de imagen, que no lo vea como imagen de un original? La única forma de evitarlo es explicar en qué consiste la percepción si no es imaginación. Las sensaciones no son percibidas, sino que son vividas, y esta vivencia es un medio de ponerse en presencia de la cosa; pero justamente lo que hay que aclarar es de qué tipo de mediación se trata aquí,

pues sólo así se puede mostrar que no se trata de interposición de imágenes. Hemos de contar, pues, con una teoría de la intencionalidad que explique esta dualidad, esta no identificación entre objeto y sensación, pero que lo haga sin recurrir a la teoría de la imagen.

#### Cuarto argumento: carácter originario de la percepción.

Hay un cuarto argumento totalmente concluyente en contra de la teoría de las imágenes que tiene en cuenta las condiciones que tiene que cumplir, no la imagen, como hemos hecho hasta ahora, sino lo imaginado. Husserl lo expone en *Ideas I*<sup>69</sup>, en su crítica a la tematización de la cosa sensible como imagen o signo de la cosa física, pero la versión que yo daré aquí del argumento es algo diferente.

La condición indispensable para que haya imaginación es que lo imaginado no se dé como presente en el acto imaginativo, sino como ausente. En la conciencia de imagen sólo la imagen puede y debe estar presente; ella se asemeja a una segunda cosa que necesariamente carece del modo de presencia de la imagen. Lo percibido es el cuadro como objeto físico, que cuelga de las paredes de un museo, y lo imaginado es la Rendición de Breda, que, evidentemente, no acontece ante nuestra vista<sup>70</sup>. Pero que la cosa imaginada haya de darse como ausente significa que podría estar presente, es decir, que es posible realizar un nuevo acto

---

<sup>69</sup> *Id. I*, pp. 110-116.

<sup>70</sup> Para ser precisos tendríamos que decir que la imagen podría constituirse en objeto perceptivo, aunque de hecho en la conciencia de imagen no se produzca esta constitución, ya que el acto esté volcado hacia su objeto propio que es el imaginado.



intencional en el que la cosa imaginada se dé en el modo de presencia propio de la imagen. En palabras de Husserl: "Una imagen o un signo remite a algo que está fuera de él, que sería captable "en sí mismo" pasando a otra forma de representación, la de la intuición en que se da algo"<sup>71</sup>.

Esta observación tan elemental nos permite formular una crítica contundente a la teoría de las imágenes<sup>72</sup>, porque, se interprete como se interprete la percepción externa, lo cierto es que la cosa percibida no puede darse más originariamente de lo que se da, no puede venir a mejor donación, a darse más en persona, a estar más presente; no puede adoptar nunca el modo de presencia de la supuesta imagen. El escorzo perceptivo no es la imagen de algo que podría venir a mejor donación, sino que es ya el modo más perfecto de donación. Esto nos permite concluir inmediatamente que el objeto dado en percepción no es un objeto imaginado, pues este último, por su propio sentido, puede darse más originariamente, mientras que el objeto dado en percepción, también por su propio sentido, efectúa ya el mejor modo posible de donación.

En definitiva, el argumento se apoya en el carácter originario de la percepción, en el hecho de que la tematización de cualquier acto como la imaginación o el signo

---

<sup>71</sup> *Id.*, p. 112. Bernhard Rang, en "Repräsentation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls" p.118, muestra que esta misma tesis -aunque formulada de un modo bastante distinto- se encuentra ya en las *Investigaciones lógicas*.

<sup>72</sup> Ver la crítica que propone B. Rang en "Repräsentation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls", pp. 119-120.

presupone la existencia de actos perceptivos, pues lo imaginado o mentado signitivamente ha de ser susceptible de darse en percepción. Esto hace que el intento de explicar la intencionalidad perceptiva a partir de la imaginativa resulte totalmente circular<sup>73</sup>.

### **Conclusiones. Necesidad de encontrar un modelo alternativo a la teoría de las imágenes.**

A lo largo de este capítulo he mostrado que la teoría de las imágenes es contradictoria en sí misma. La percepción externa no se puede interpretar como imaginación, porque es el modo de conciencia más originario, presupuesto en cualquier otro tipo de intencionalidad, incluida la imaginativa.

En realidad, la percepción es el acto en el que se establece la radical distinción entre sensación y objeto. Ella es la que hace posible que aparezcan originariamente las cosas como distintas de las sensaciones inmanentes. Lo que hemos descubierto hasta ahora sobre esta distinción intencional propiamente perceptiva es que no debe tematizarse como semejanza, tal como propone la teoría de las imágenes: ni las

---

<sup>73</sup> El argumento de Husserl se refiere a lo mentado signitivamente como causa desconocida de las apariencias, y afirma que lo mentado tendría que ser objeto de percepción posible, si no para nosotros, para otros yoes; pero, entonces, "la misma percepción posible tendría que ser, y con necesidad esencial, una percepción por medio de apariencias, y que con esto caeríamos en un inevitable regreso *in infinitum*" (*Id.I*, p. 111). Se trata, pues, en el fondo, de la misma argumentación que yo he utilizado: el que la percepción exija siempre darse mediante apariencias, el que no pueda ser inmediata, viene a significar lo mismo que decir que el objeto perceptivo se da del mejor modo posible, del más originario.

sensaciones son imágenes físicas, ni las cosas son conglomerados de sensaciones. La relación entre la sensación y la cosa no es imagen entre semejantes. El modelo ontológico de semejanza, que se aplica entre cosas del mundo, no sirve para dar cuenta de la aparición de dichas cosas. La relación intencional ha de ser mucho más compleja que la mera semejanza.

Pero mientras no encontremos un modelo alternativo que permita tematizar esta relación perceptiva, el problema seguirá sin resolver: habremos demostrado que la teoría de las imágenes es absurda, pero no habremos ofrecido un sustituto apropiado de la misma. El resto del estudio es un intento de encontrar este modelo alternativo y, por tanto, toma como punto de partida esta crítica definitiva a la teoría de las imágenes.

## CAPITULO VIII

### EL PROBLEMA DEL ESPACIO

#### **El escorzarse de la cosa espacial.**

El modelo teórico que exprese con rigor la distinción intencional que se produce en la percepción inadecuada ha de ser bastante más complejo que el que defiende la teoría de las imágenes. Para encontrarlo hay que tomarse totalmente en serio el hecho de que el problema de la inadecuación está íntimamente ligado a la espacialidad. La inadecuación consiste fundamentalmente en el escorzarse de los cuerpos en el espacio. Cuando vemos una cosa, propiamente vemos sólo una parte (la de delante), pero hay partes que escapan necesariamente a la percepción visual (la parte de detrás y el interior); además, la parte de delante también se da deformada según las leyes de la perspectiva. Es decir, el contenido sensible hace de escorzo del objeto total, representa propiamente sólo a una parte y además no puede evitar la deformación de la perspectiva. Si veo una caja azul situada frente a mí, de manera que en el centro de mi campo visual quede una de sus aristas, los contenidos sensibles son dos paralelogramos de ángulos no perpendiculares. Estos no coinciden con la caja, sino que son tan sólo un escorzo de la misma.

El problema es cómo se interprete este ser escorzo que se nos da en la pura descripción como la constatación de un desajuste entre lo objetivo y lo subjetivo. Las sensaciones se ven como escorzos del objeto. Pero ¿qué son las sensaciones y qué es el objeto? ¿En qué consiste la relación entre ambos, la relación entre el escorzo y lo escorzado? Este es el problema de la espacialidad.

En las *Investigaciones* Husserl no puede evitar caer en la teoría de las imágenes e interpreta el escorzo como signo por semejanza de una parte del objeto total (el contenido perceptivo puro remite a la parte correspondiente mediante mera semejanza). Los dos paralelogramos azules se interpretan como imágenes deformadas de las caras cuadradas de la caja. Pues bien, se trata de interpretar de otro modo el escorzarse del espacio. La dualidad entre la "imagen deformada" y el objeto global ha de tematizarse sin utilizar los términos "imagen" y "signo", que son los que más naturalmente se imponen. La distinción intencional no puede ser una relación signitiva, ni de imagen por semejanza (no puede ser una relación de uniformidad-multiplicidad). Sólo la tematización detallada de la espacialidad nos permitirá superar este esquema erróneo de la teoría de las imágenes.

### El problema del espacio en algunos textos de Husserl

Es conveniente estudiar algunos textos de Husserl en los que éste se opone directamente a la teoría de las imágenes, porque en ellos se puede ver cómo, en ocasiones, Husserl centra su interés en el problema del espacio y apunta así de modo certero al lugar en el que debe buscarse la solución para el problema de la inadecuación.

En las lecciones sobre *Casa y espacio* de 1907, Husserl intenta a toda costa evitar que su teoría se interprete como una teoría de las imágenes en la que se establece una semejanza entre las sensaciones y el objeto: "Por tanto, en el fondo la relación de semejanza (das Ähnlichkeitsverhältnis) no significa otra cosa, sino que ciertas especies de datos físicos está ligados según su esencia a especies correspondientes (entsprechende Artungen) de propiedades objetivas: el dato físico de la especie tono no puede representar una nota

objetiva de la especie color, el dato físico color no puede representar una nota objetiva de la especie temperatura etc. Las especies copertenecientes que están referidas una a otra esencialmente en la función exhibitiva son llamadas con el mismo nombre"<sup>74</sup>.

En este texto se interpreta el término semejanza de un modo muy débil: la semejanza no es más que la correspondencia entre dos especies que no coinciden (pues esto sería semejanza estricta), sino que pueden ser muy distintas, aunque se denominen mediante el mismo nombre. La identidad del nombre tan sólo expresa una correspondencia que no es semejanza. El problema es que no se aclara en qué podría consistir esta correspondencia.

En las mismas lecciones, Husserl insiste en la necesidad de hacer la distinción intencional: se distingue el color sentido y el color percibido; la extensión sentida y la extensión espacial percibida (*Empfundene Ausbreitung - Wahrgenommene räumliche Ausdehnung*)... Esta distinción intencional (aplicada al color) se intenta aclarar del modo siguiente: "El color sentido es un momento ingrediente de la percepción misma. Ella contiene el momento rojo, pero ella no es roja; rojo no es una "propiedad", una nota de la percepción, sino una nota de la cosa percibida"<sup>75</sup>. Es decir, el rojo integra la conciencia, pero no se aplica como propiedad a ella, porque las propiedades lo son de las cosas y la conciencia no es una cosa. Pero esto no es decir mucho, pues para entender la diferencia entre el rojo como propiedad de la cosa y el rojo como parte de la conciencia, lo que hay que tematizar es la diferencia entre la cosa y la conciencia,

---

<sup>74</sup> *D.R.*, p. 54.

<sup>75</sup> *D.R.*, p. 42.

dando un modelo alternativo que supere la teoría de las imágenes, y esto es precisamente lo que no se hace. La única aclaración de en qué consiste la distinción intencional es una copia del argumento del color rojo de las *Investigaciones lógicas* (color amarillo, en este caso), que, por tanto, no ayuda en nada a resolver el problema: "Si veo la casa por el lado anterior, entonces corresponde al color de la cara anterior, en conjunto y según todos sus momentos parciales, un color sentido, y a la inversa a cada momento de sensación corresponde una propiedad objetiva que se exhibe en la cara anterior "propiamente" percibida. Pero que incluso en esta restricción no debe y no puede haber igualdad lo vemos por lo siguiente: tenemos la percepción de una bola uniformemente amarilla (...) entonces decimos por una parte: el color visto, naturalmente referido a la cara anterior que aparece "propiamente", es uniforme.

Pero si atendemos al contenido inmanente de la percepción encontramos un continuo escorzarse del amarillo, y es claro que que se da aquí una relación necesaria: sólo cuando tal escorzase es sentido, se exhibe una bola uniformemente coloreada"<sup>76</sup>.

Pero en estas mismas lecciones ya podemos ver la clave que nos permitirá resolver el problema, pues, en primer lugar, se introducen los movimientos de acercamiento y alejamiento como productores de multiplicidad subjetiva, frente a la identidad objetiva<sup>77</sup>. Ello permite ligar la distinción intencional al movimiento, lo cual es importante porque, como veremos, la constitución del espacio tiene mucho que ver con el movimiento del cuerpo propio. En segundo lugar, se introduce directamente el tema de la

---

<sup>76</sup> D.R., p. 44.

<sup>77</sup> D.R., p. 44.

espacialidad en varios textos del estilo del siguiente: "Igualmente contiene la percepción un momento de extensión (Ausdehnung); pero sería completamente erróneo, caracterizarla como extensa (ausgedehnt), según lo cual esta palabra tiene el sentido cósmico de una cierta modificación espacial (räumlichen). Pero el espacio (Raum) es la forma necesaria de las cosas y no la forma de las vivencias y, más concretamente, tampoco de las vivencias "sensibles"<sup>78</sup>. Y, además, el paso de la extensión de las vivencias al espacio objetivo es estudiado por Husserl con bastante detalle en estas lecciones sobre *Cosa y espacio*, que constituyen, por tanto, una obra decisiva para el problema que aquí nos interesa.

\*\*\*

En *Ideas I*, la distinción intencional entre sensación y objeto no se entiende como semejanza, sino que se intenta dar ya un modelo alternativo a la teoría de las imágenes. Se precisa que la distinción consiste en que objeto y cosa son de distinto género -y no meramente desemejantes-. Uno de los géneros es claro: es la vivencia. El otro es el que se determina ya de modo correcto: se trata del espacio. La cosa es espacial y no puede reducirse a suma de sensaciones. Queda, pues, completamente claro que el espacio es el problema que hay que estudiar con rigor. Pero este estudio no se lleva a cabo, y, por tanto, sigue sin aclararse la relación entre estos dos géneros tan dispares a los que se denomina conciencia y espacio. Veamos algunos textos significativos al respecto: "Con todo rigor hay que tener presente que los datos de sensación que ejercen la función de escorzar el color, escorzar la lisura, escorzar la forma, etc. (la función de "exhibir") son por principio distintos del color pura y

---

<sup>78</sup> D.R., pp. 42-3.



simplemente, en suma, de toda clase de momentos *de las cosas*. El *escorzo*, aunque lleve el mismo nombre, no es, por principio, del mismo género (*Gattung*) que lo *matizado o escorzado*. El *escorzo* es una vivencia. Pero una vivencia sólo es posible como vivencia y no como algo espacial (*Räumliches*). En cambio, lo *escorzado* sólo es, por principio, posible como espacial (es, justo en esencia, espacial) y no posible como vivencia"<sup>79</sup>.

"Es evidente, antes bien, y derivable de la esencia de la cosa espacial (incluso en su sentido más amplio que abraza la "cosa visual") que un ser de tal índole sólo puede darse, por principio, en percepciones, a través del *escorzo*"<sup>80</sup>.

\*\*\*

Por último en la reelaboración de las *Investigaciones lógicas*, Husserl se da clara cuenta del problema de la percepción inadecuada y niega tajantemente que la correspondencia entre la sensación y el momento objetivo sea una relación por semejanza; pero sigue sin dar un modelo alternativo que la sustituya, a pesar de que apunta también directamente al problema del espacio: "Así es, por ejemplo, la relación entre *contenidos representantes y momentos objetivos representados* una relación absolutamente *peculiar*, en las percepciones de objetos físicos es la del *escorzo*. No se debe malinterpretar en la forma que a primera vista es más natural. Al color sentido corresponde el color de la cosa, al tono sentido el tono de la cosa (tono en sentido físico), etc. ¿Qué resulta más natural que hablar aquí de una representación de lo semejante por lo semejante? Pero esta

---

<sup>79</sup> *Id. I*, p. 86.

<sup>80</sup> *Id. I*, p. 88.

forma de hablar es incorrecta, *aquí no existe una auténtica semejanza -y con ello una igualdad posible- y está excluido por la situación esencial*. Al color sentido no le corresponde en la cosa "externa" (la cosa en *el sentido* de la percepción) algo genéricamente igual, entendido en sentido propio, algo así, como si el color de la sensación fuera "proyectado hacia fuera" y como si este proyectar diera algún sentido. El color en el sentido de propiedad de la cosa, según su esencia genérica, *sólo* puede existir "fuera", sólo en los objetos externos; el color en sentido de dato de sensación, sólo puede existir -no menos esencialmente-, en la vivencia. Si la vista descansa normalmente sobre la cosa que aparece, en la actitud de la percepción dirigida hacia fuera, entonces encontramos precisamente el color que aparece. Pero a priori es posible una vuelta de la mirada, una reflexión sobre las sensaciones, que capte los colores de la sensación, los inmanentes, los que no aparecen. En el paso de una dirección de la mirada a la otra resulta el color aparente de la cosa como exhibiéndose "mediante" el momento de sensación "color" y en cierto modo coincidiendo con él, es decir, éste se da como estando sobre la cosa que aparece, cubriéndola. Pero esta coincidencia o cubrimiento no es auténtico, como lo es el cubrimiento del color objetivo, la "extensión" del color objetivo sobre la forma objetiva. La posibilidad ideal de examinar el color de la cosa pieza a pieza, punto a punto y de ejercitar en esto la reflexión sobre la sensación produce la apariencia de cubrimiento y con ello de extensión para el color de la sensación. Es un contrasentido fenomenológico atribuir a éste último (y a los datos de sensación en general) extensión (extensio) en sentido espacial, ya sea corpóreo o de superficie. Reside aquí una *relación de esencia absolutamente peculiar entre el contenido de sensación* (como representantes) *y el "extenderse" ("Ausbreitung") correspondiente a él*, por una parte, y el momento de la res extensa que aparece y

aparece *extendido* (*ausgedehnt*), por otra parte. En esto se funda una cuasi-extensión de lo sentido y una cuasi-coincidencia del mismo con lo percibido exteriormente"<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Manuscrito M III 2 II 2, pp. 94-7. El texto original es el siguiente: "So ist z.B. die Beziehung zwischen *repräsentierenden Inhalten* und *repräsentierten gegenständlichen Momenten* eine durchaus *eigenartige*, bei den Wahrnehmungen physischer Gegenstände die der Abschattung. Man darf sie nicht in zunächst so naheliegender Weise missdeuten. Empfundener Farbe entspricht dingliche Farbe, empfundenem Ton dinglicher Ton (Ton im physischen Sinne) usw. Was liegt näher, als hier von einer Repräsentation des Ähnlichen durch Ähnliches zu sprechen? Aber diese Rede ist inkorrekt, *eine eigentliche Ähnlichkeit und somit mögliche Gleichheit liegt hier nicht vor und ist durch die Wesenslage ausgeschlossen*. Der empfundenen Farbe entspricht nicht am "äusseren" Dinge (dem Dinge im Sinne der Wahrnehmung) ein im eigentlichen Verstande gattungsmässig Gleiches, etwa gar, als ob die Empfindungsfarbe "Hinausprojiziert" wäre und als ob diese "Projizieren" überhaupt einen Sinn gäbe. Farbe, im Sinne der dinglichen Eigenschaft, kann ihrem gattungsmässigen Wesen nach *nur* "draussen", nur am äusseren Gegenstande sein; Farbe, im Sinne von Empfindungsdatum, kann -nicht minder wesensmässig- nur im Erlebnis sein. Ruht der Blick normal, in der Einstellung der nach aussen gerichteten Wahrnehmung, auf dem erscheinenden Dinge, so finden wir eben die apparierende Farbe. A priori ist aber eine Blickwendung möglich, eine Empfindungsreflexion, die die Empfindungsfarbe, die immanente, nicht-apparierende erfasst. Im Übergange von der einen zur anderen Blickrichtung ergibt sich die apparierende Dingfarbe als "durch" das Empfindungsmoment "Farbe" sich darstellend und gleichsam sich mit ihm deckend, bezw. diese gibt sich als wie auf dem erscheinenden Dinge liegen, es bedeckend. Aber diese Deckung, bezw. Bedeckung ist keine eigentliche, so wie es die Bedeckung der objektiven Färbung ist, die "Ausdehnung" der objektiven Farbe über die objektive Gestalt. Die ideale Möglichkeit, Stück für Stück, Punkt für Punkt der Dingfarbe vorzunehmen und daran die Empfindungsreflexion zu üben, bedingt den Anschein von

## Mirada retrospectiva a las *Investigaciones lógicas*

Si volvemos la mirada a las *Investigaciones lógicas*, podemos comprobar que el no tomarse en serio el dato del espacio es la razón que conduce a una teoría de las imágenes. En efecto, afirma Husserl en esta obra -en un texto ya citado- que los cuerpos no pueden ser objeto de intuición adecuada, porque "*por ejemplo* la forma espacial tridimensional no es susceptible de intuición adecuada en ninguna conciencia". Pero ¿se trata aquí tan sólo de un ejemplo? ¿Qué otro tipo de razones pueden, entonces, dar cuenta de la irrealizabilidad psíquica de los todos sensibles? Como veremos, el espacio tridimensional no es un simple ejemplo de ser irrealizable psíquicamente, como pretende Husserl, sino que se trata aquí, más bien, de la tesis fundamental que rige en el caso de los todos sensibles: éstos no pueden percibirse de modo adecuado debido, precisamente, a su forma espacial, que se extiende en tres dimensiones. Este es el dato fundamental que hay que estudiar.

Pero Husserl no lo hace con el rigor exigible. No se preocupa, por ejemplo, de precisar la relación entre las

---

Bedeckung und somit von Ausdehnung für die Empfindungsfarbe. Es ist ein phänomenologischer Widersinn, der letzterer (und Empfindungsdaten überhaupt) Ausdehnung (extensio) im räumlichen Wortsinn, ob nun körperliche oder flächenhafte, beizulegen. Es besteht hier ein *durchaus eigenartiges Wesensverhältnis zwischen dem Empfindungsinhalt* (als Repräsentanten) und *der ihm zugehörigen "Ausbreitung"* einerseits und dem apparierenden und *ausgedehnt* apparierenden Moment der res extensa andererseits. Darin gründet eine Quasiausdehnung des Empfundenen und eine Quasideckung desselben mit dem äusserlich Wahrgenommenen".

sensaciones y la forma espacial. Parece suponer que si a las sensaciones las sumo una forma espacial obtengo una cosa. Las sensaciones sin la forma espacial integran la conciencia y los dobles de las sensaciones con la forma espacial dan cuerpo a la cosa. No analiza la peculiaridad de esta forma espacial que queda necesariamente fuera de la mente, ni las condiciones que tienen que cumplir los "dobles" de las sensaciones para insertarse en ella. Como veremos más adelante, las copias las sensaciones, al formar parte de un todo espacial, dejan de ser sensaciones y se convierten en propiedades objetivas, que se caracterizan, no por su uniformidad frente a la multiplicidad, sino por ser algo de distinto género que las sensaciones.

Por último, el hecho de que Husserl no toma en serio el problema del espacio se pone de manifiesto cuando elige como ejemplo para estudiar la distinción intencional la percepción, no de un todo sensible, sino de una *propiedad objetiva*. Justifica entonces la diferencia entre la vivencia y el objeto recurriendo no a la espacialidad del todo, sino al dato de la uniformidad y multiplicidad que se descubre en el estudio aislado de la propiedad objetiva. La distinción intencional se entiende, por tanto, como distinción entre uniformidad-multiplicidad, y de este modo se disuelve el problema del espacio. Pero no es difícil darse cuenta de que el análisis que hace Husserl de la percepción de propiedades objetivas sólo tiene validez a partir del dato del escorzarse de los todos sensibles espaciales.

Efectivamente, parece, en principio, que el fenómeno del color que se matiza ante la intuición a través de sus múltiples tonos tiene bastante poco que ver con el escorzarse de todos espaciales. Las sensaciones cromáticas no son imágenes deformadas del color objetivo, sino una multiplicidad de matices de color que, siendo distintos del

color objetivo, constituyen la base sensible sobre la cual se percibe un único color uniforme. Pero tratemos de profundizar algo más en este fenómeno. Formulemos ya una de las preguntas decisivas que el Husserl de las *Investigaciones* no acabó de plantear con todo rigor. ¿En qué consiste propiamente el carácter trascendente del color objetivo? ¿Por qué razón es imposible para toda conciencia "vivir" una cualidad objetiva? ¿Cuál es el tipo de ser propio de las cualidades, que les impide "ser en el modo de la vivencia"? A mi juicio, la única explicación de esta trascendencia reside en el hecho de que el color objetivo está extendido, es decir, cubre un objeto espacial tridimensional, que está a cierta distancia del sujeto que lo percibe. Es el "estar extendido" del color, es, por así decirlo, su participación en la espacialidad objetiva, la causa de que no veamos un único color, sino una multiplicidad de matices cromáticos. Cada punto espacial se ve desde una perspectiva, con una iluminación distinta, y es por esto por lo que se produce una multiplicidad de sensaciones, que escorzan el auténtico color objetivo que cubre la cosa espacial.

En definitiva, el fenómeno del escorzo se da íntimamente ligado a la percepción de espacio tridimensional. El ser que sólo puede darse a través de escorzos, que es necesariamente trascendente a la conciencia, es el ser espacial. El escorzarse de la cosa espacial proporciona la justificación más radical de la distinción intencional entre el contenido vivido y el objeto percibido, y, por tanto, sólo un estudio riguroso de la espacialidad puede permitir superar la teoría de las imágenes -esto es, precisamente, lo que intentaré hacer en el resto del presente trabajo-.

## CAPITULO IX

### CLASIFICACION COMPLETA DE LOS CARACTERES INTENCIONALES

#### Superación del cuadro clasificatorio de las *Investigaciones lógicas*.

La percepción es el modo intencional más originario y, por tanto, es irreductible a cualquier otro tipo de conciencia. Pero antes de intentar encontrar el modelo que nos permita dar cuenta de este originario carácter perceptivo, interesa precisar en qué consisten los otros modos de conciencia, para mostrar así su carácter derivado respecto a la percepción. Para ello voy a utilizar la nueva clasificación de los caracteres intencionales que Husserl propone en *Ideas I*. Sin duda, se trata de un cuadro clasificatorio mucho más exacto descriptivamente que el que conocemos de las *Investigaciones lógicas* y, en mi opinión, es sustancialmente correcto y suficiente para servir de punto de referencia en la investigación posterior de este trabajo.

En *Ideas I* ya no se utilizan las Formas de Aprehensión para dar cuenta de la diferencia entre la percepción, la imaginación, etc..., sino que se apela a los diferentes "caracteres del núcleo noemático". Estos son modos objetivos de donación y no meras características noéticas, como eran las Formas de Aprehensión, lo cual, según ya señalé en su momento, supone un avance considerable respecto a las *Investigaciones*. Mediante la clasificación de los caracteres del núcleo noemático se describen modos de intencionalidad irreductibles unos a otros, cuya distinción se da con evidencia -lo único que hay que evitar, pues, es que estas claras

distinciones se disuelvan por culpa de una falsa teoría que deforme los datos-.

Dos novedades fundamentales presenta la clasificación de *Ideas I* respecto a la de las *Investigaciones*. En primer lugar, se añaden los actos reproductivos (y con ellos sus modificaciones), que no se estudiaban anteriormente. Y, en segundo lugar, se modifica la estructura general del cuadro clasificatorio: la distinción básica ya no es la que separa los actos intuitivos de los signitivos, sino la que diferencia la percepción del resto de los actos. Veamos este último punto, que es fundamental en mi trabajo.

Como se recordará, en las *Investigaciones* contabamos con dos grandes grupos de actos: los intuitivos y los signitivos. A su vez, los intuitivos englobaban a los perceptivos y a los imaginativos. Esta estructura de los actos no es casual en modo alguno; no es casualidad que los actos perceptivos e imaginativos caigan en el mismo grupo y que la distinción básica se establezca respecto de los signitivos, porque, como espero haber demostrado, la teoría de Husserl no permite tematizar con rigor la distinción entre percepción e imaginación.

En *Ideas I*, Husserl es más consciente del carácter originario y fundante de la percepción y corrige esta estructura inicial de la clasificación. Afirma que la distinción clave se produce entre la percepción y el resto de los actos, y, así, todos los actos no perceptivos pueden clasificarse dentro de un rótulo general: *modificaciones de la percepción*. Es decir, hay dos grandes grupos: la percepción y las modificaciones de la percepción, y en este último grupo se incluyen los actos imaginativos y signitivos. Esta decisión teórica es fundamental en el tema que nos ocupa, pues ahora se parte desde el principio del carácter diferente e irreducible



de la percepción. La imaginación ya no se agrupa con la percepción -bajo el rótulo de actos intuitivos-, sino que, en todo caso, se tendría que situar, más bien, en las cercanías de los actos signitivos. Imaginación y signo tienen ahora más notas en común que la imaginación y la percepción. Lo que tienen en común es, precisamente, el ser modificaciones de la percepción; el ser actos con un tipo de intencionalidad derivada, que sólo se comprende a partir de la intención perceptiva originaria. No hay, pues, actos intuitivos (percepción e imaginación) frente a los actos signitivos, sino que hay percepción frente al resto de los actos (imaginativos y signitivos).

### Clasificación de los caracteres del núcleo noemático.

La clasificación precisa de los actos, según los diferentes caracteres de sus núcleos noemáticos, empieza por distinguir la percepción y las modificaciones de la percepción. A su vez, entre estas últimas se consideran las tres siguientes. La primera es la *modificación reproductiva* que da lugar al recuerdo en sentido amplio. La segunda es la *modificación imaginativa* (*verbildlichende*), en la cual, la imagen, a su vez, puede ser una percepción o una modificación reproductiva. En tercer lugar, considera Husserl las *representaciones de signos* (*Zeichenvorstellungen*) que completan el cuadro de las modificaciones posibles del acto perceptivo.

Empiezo por estudiar la modificación reproductiva, que es la novedad fundamental del cuadro. La modificación reproductiva (*reproduktive*) o reproducción

(Vergegenwärtigung)<sup>82</sup> que posee carácter ponente es lo que denominamos recuerdo (Erinnerung) en el más amplio sentido concebible<sup>83</sup>. El recuerdo en sentido estricto se tendría cuando el carácter ponente sea de pasado. La modificación reproductiva es una conciencia simple, porque no presenta una dualidad del tipo de la de la imaginación o el signo (dualidad entre la imagen y lo imaginado; el signo y lo significado). Pero, a pesar de ello, el carácter reproductivo no es originario, sino que se da como modificación. Es modificación de la percepción, porque remite a ella: el acordarse de algo pasado implica el haber percibido, el "haber ya sido" presupone de forma muy clara el "ser ahora". Y respecto al correlato objetivo del acto tenemos la misma situación. En el recuerdo se da algo de modo simple, lo recordado se da en persona. Pero se trata de una conciencia modificada, porque se da como pasado, como "habiendo ya sido", es decir, como algo que ha sido presente, y, por tanto, como modificación del presente (que es el modo de donación no modificado)<sup>84</sup>.

Podría objetarse que este planteamiento de la cuestión obliga a convertir la modificación reproductiva en un tipo de

---

<sup>82</sup> Traduzco en este contexto "Vergegenwärtigung" por "reproducción" en vez de por "representación", para que quede claro que procede de una modificación reproductiva. Además el mismo Husserl considera equivalentes los términos "Vergegenwärtigung" y "Reproduktion" en *Id. I*, p. 250.

<sup>83</sup> *Id. I*, p. 250.

<sup>84</sup> Si al recuerdo le quito el carácter ponente (y no lo sustituyo por uno no ponente) obtengo un abstracto: el fantasma. Su condición de fantasma no reside en su menor fuerza o intensidad, como pretenden las teorías empiristas, sino en ser una parte abstracta de un acto reproductivo (y el ser un acto reproductivo es un carácter intencional).

modificación imaginativa: el recuerdo es una imagen del ser pasado. Pero esta objeción, en realidad, no es válida. El modo de relación del pasado con el presente no es el de la imagen: el recuerdo es presencia del objeto pasado, no tengo una imagen del mismo, sino que tengo el propio ser pasado. El ser pasado se da en persona exactamente igual que el objeto perceptivo. La diferencia entre ambos reside en que en la percepción el objeto se da como "siendo", mientras que en el recuerdo se da como habiendo sido, y, por ello remite al ser presente. Pero su modo de remisión no tiene nada que ver con el de la imagen. Para aclarar en qué consiste esta remisión no imaginativa, necesitaré resultados de la tercera parte de este estudio; necesitaré una tematización detallada de la retención, pues el recuerdo obtiene de esta última su carácter de pasado. La retención junto con la percepción son los únicos actos no modificados, absolutamente originarios: uno del ser presente y otro del ser pasado<sup>85</sup>. En la retención se da de modo originario el ser pasado. Y una vez que algo se ha constituido como ser pasado -en la retención-, cuando vuelve a aparecer -en el recuerdo- aparece con dicho carácter de pasado. No remite al anterior ser presente como una imagen, sino que él mismo está caracterizado como pasado (y, en este sentido, hace referencia al presente del que procede)<sup>86</sup>.

Analizada la modificación reproductiva, puedo pasar a la imaginativa. Aunque ha sido discutida en general, ahora,

---

<sup>85</sup> Cuando en *Ideas I* se habla de la percepción como único acto originario se está pensando en el presente vivo que incluye no sólo la percepción en sentido estricto, sino también la retención y la protención.

<sup>86</sup> Volveré sobre el tema del recuerdo al tratar la reactualización en la tercera parte de este trabajo.

debido a la introducción de las modificaciones reproductivas, aparecen una imágenes de un nuevo tipo, que deben ser tenidas muy en cuenta: las *imágenes mentales*.

En efecto, la modificación imaginativa estudiada en las *Investigaciones* se basaba en la percepción, es decir, la imagen era un objeto perceptivo. Pero ahora hemos introducido un nuevo acto simple: el recuerdo (en sentido amplio). Y, en un párrafo próximo, consideraremos su modificación de neutralidad: la fantasía. Pues bien, estos dos actos simples, el recuerdo y la fantasía, también pueden servir de base a la imaginación. Si sobre el recuerdo o fantasía realizo una modificación imaginativa los convierto en imágenes mentales<sup>87</sup>. Un ejemplo de imaginación basada en el recuerdo puede ser el siguiente. Si recuerdo el colegio donde estudié y no me quedo en percibir su ser pasado, sino que a través de él mi intención se refiere al colegio real, el recuerdo deja de ser una simple modificación reproductiva para adquirir carácter imaginativo, pues no me interesa en tanto que pasado, sino en tanto que imagen de lo que es ahora. Me interesa, porque quiero ir a hablar con el director del colegio y necesito saber dónde está su despacho.

Sin duda, es importante especificar las imágenes mentales como un tipo peculiar de actos, pues son los que más fácilmente se pueden confundir con la fantasía -sobre este punto volveré en el último párrafo- o con la misma

---

<sup>87</sup> Es obvio que al igual que hay imágenes mentales también puede haber signos mentales, es decir, modificaciones signitivas en las que el signo es un recuerdo o una fantasía. Pero la tematización de estos actos es fácil, una vez que contamos con la de las imágenes mentales.

percepción -según hemos visto en la teoría de las imágenes<sup>22</sup>.-

### Modificaciones de neutralidad

Las modificaciones de neutralidad de los actos objetivantes -a los que, según ya indiqué en la primera parte de este trabajo, limito mi exposición- se corresponden con las modificaciones cualitativas de las *Investigaciones lógicas*. Me interesa discutir las en este momento, porque al añadir al cuadro de los caracteres del núcleo noemático los actos reproductivos, aparecen también las imágenes mentales y la fantasía, y, entonces, la distinción entre la modificación imaginativa (que da lugar a las imágenes mentales) y la modificación de neutralidad (que da lugar a la fantasía) resulta más complicada que en las *Investigaciones* y puede llevar a confusiones peligrosas en el resto del estudio.

Las modificaciones de neutralidad no afectan a los caracteres del núcleo noemático, sino a los caracteres de creencia o caracteres dóxicos del acto, que equivalen a las cualidades ponentes de las *Investigaciones*. Los caracteres dóxicos se dividen en dos grandes grupos: la protodoxa o creencia primitiva y las modalidades dóxicas o de creencia. La protodoxa es la creencia que se da en la percepción y es el único carácter de ser no modalizado. Las modalidades dóxicas se fundan en la protodoxa y son la sospecha, la

---

<sup>22</sup> Con esto doy por terminado el estudio de las modificaciones de la percepción, porque el resto de modificaciones, es decir, la imaginativa y la signitiva apoyadas en imagen o signo físico ya han sido estudiadas anteriormente y, por tanto, no creo necesario volver sobre ellas.

conjetura, la pregunta, la duda, la negación... Esta distinción que no aparecía tematizada en las *Investigaciones* está de acuerdo con la decisión teórica que veíamos anteriormente de convertir la percepción en el único acto no modificado.

Los caracteres dóxicos pueden sufrir una modificación de neutralidad, es decir, pueden convertirse en actos no ponentes, según la terminología de las *Investigaciones*. Husserl describe la neutralización como un quitar fuerza a la modalidad dóxica, como el mero aprehender en la modificación del quasi, como un mero pensar, como un espejismo del rendir intencional real: "Una modificación que en cierto modo anula por completo, quita por completo su fuerza a toda modalidad dóxica sobre la cual se vierta (...). Esta modificación no tacha, no "rinde" nada; es en la conciencia el polo opuesto de todo rendimiento: su *neutralización*"<sup>89</sup>. "Los correlatos están ahí pero "no en el modo "real", sino como "meramente pensado", como "mero pensamiento"<sup>90</sup>. "No es un captar "real" ("wirkliche" Erfassung), sino un mero aprehender en la modificación del "quasi (*gleichsam*)"; la posición no es una posición actual, sino modificada en el "quasi"<sup>91</sup>.

La neutralización afecta por igual a los distintos actos que clasificamos anteriormente atendiendo a los caracteres de su núcleo noemático. La percepción y la reproducción como actos simples pueden experimentar una modificación de neutralización. Pero también los actos imaginativos y signitivos como actos derivados pueden experimentar una modificación cualitativa, que afecta al objeto imaginado o

---

<sup>89</sup> *Id. I*, pp. 247-8.

<sup>90</sup> *Id. I*, p. 248.

<sup>91</sup> *Id. I*, p. 256.

significado. Lo expongo a continuación, sin pretender con ello ofrecer un análisis sistemático ni de la teoría de Husserl, ni del problema mismo, pues las modificaciones de neutralidad constituyen un campo de estudio tan amplio como el de la percepción que aquí trato de explorar.

\*\*\*

Empiezo con la neutralización de la percepción. "Podemos, por ejemplo, convencernos de que la *modificación de neutralidad de la percepción normal*, ponente con certeza no modificada, *es la conciencia neutral de un objeto-imagen* que encontramos como componente en la contemplación normal de un mundo perceptivamente exhibido por medio de "imágenes" (...). Este *objeto-imagen reproductor* no está ante nosotros *ni como existente, ni como no-existente*, ni en *ninguna otra modalidad de posición*; o más bien es consciente como existente, pero como "quasi-existente" en la modificación de neutralidad del ser"<sup>92</sup>. Según este texto de *Ideas I*, la neutralización de la percepción se produce cuando realizamos un acto imaginativo, en el cual contemplamos una imagen pero nos desinteresamos del ser o no ser de la misma. No afirmo ni niego el ser de la imagen, porque me interesa lo imaginado, no la imagen que es un mero intermediario.

Pero quizás el ejemplo más importante de neutralización de la percepción que se introduce en *Ideas I* es la reducción trascendental, en la que se neutraliza la tesis de la actitud natural, es decir, no se neutraliza una tesis de ser concreta, sino toda tesis de ser. En la contemplación imaginativa de un cuadro neutralizamos un ámbito del ser, porque nos interesa volcarnos en lo imaginado, pero es claro que como fondo

---

<sup>92</sup> *Id. I* p.251-2.

perceptivo sigue estando el mundo, como mundo indudablemente existente. Por el contrario, la reducción consiste en neutralizar, no una tesis de ser parcial, sino todo fondo de realidad. Se obtiene así una neutralización de la percepción, que es lo que aquí nos interesa; pero además, junto al ser presente dado en percepción, se neutraliza también el ser pasado y el futuro -y con ellos el imaginado o el significado en tanto que hacen referencia al ser presente inmodificado-.

Otro ejemplo de neutralización de la percepción es la contemplación estética de un objeto bello. Si contemplamos estéticamente un cuadro abstracto, por ejemplo, vivimos inmersos en la experiencia de su belleza, y ni afirmamos ni negamos su existencia, es decir, nos resultaría indiferente si en vez de percibir el objeto lo único que tengo es una alucinación. Por tanto, realizamos un acto perceptivo no ponente. Creo, sin embargo, que Husserl no estaría de acuerdo con esto, pues tematiza la experiencia estética como volcada en lo imaginado. Lo justificaré más adelante, en el parágrafo en que me ocupo de la neutralización del ser de lo imaginado.

Un último ejemplo de neutralización de la percepción lo ofrece Husserl en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*: son las ilusiones sensibles que se dan como tales, por ejemplo, los fenómenos estereoscópicos. "Cabría acudir, empero, a muchas ilusiones de los sentidos, como los fenómenos estereoscópicos, que pueden tomarse muy bien como "meros fenómenos", enteramente los mismo que los objetos estéticos, o sea, sin toma de posición, y a la vez, sin



embargo, como ellos mismos y no como imágenes de otros"<sup>93</sup>.

\*\*\*

Puedo pasar a estudiar la modificación de neutralidad del recuerdo en sentido amplio que tiene como resultado lo que Husserl en *Ideas I* denomina fantasía (Phantasie): "Dicho de un modo más preciso, es el *fantasear* (Phantasieren) en general la *modificación de neutralidad de la reproducción* (Vergegenwärtigung) ponente, esto es, del recuerdo (Erinnerung) en el más amplio sentido concebible"<sup>94</sup>.

Si sustituyo el carácter ponente del recuerdo por uno no ponente obtengo una fantasía. En la fantasía el recuerdo no se presenta como "habiendo sido" -carácter ponente-, sino como "ni habiendo sido, ni no habiendo sido". Igual que puedo neutralizar el ser presente de lo que percibo, puedo neutralizar el ser pasado de lo ya percibido. Como ejemplo, podemos poner de nuevo la contemplación estética del recuerdo: me dejo embargar por los recuerdos, sin preocuparme de su ser. No recuerdo la fuerte nevada que presencié ayer, sino que en mi fantasía aparecen unas montañas que se cubren de nieve, que flotan en mi conciencia, sin que afirme o niegue su existencia, sin preocuparme de si nevó ayer realmente, o de si ha nevado alguna vez en algún lugar del mundo.

Quizás lo más peculiar de la fantasía consiste en ser un proceso creativo. Los recuerdos no ponentes (fantasías) pueden ser mezclados arbitrariamente y obtengo así nuevas

---

<sup>93</sup> L. U. II/1, p. 512. Ed. B.

<sup>94</sup> *Id.*, p. 250.

fantasías -que ya no pueden recibir de nuevo el carácter ponente de recuerdo, a no ser en el caso de los recuerdos falaces-. Puedo mezclar las fantasías libremente porque, al contrario que los recuerdos, no están ligados en su ser: el recuerdo B ha de estar después del A, porque se ha producido a continuación del A, pero si prescindo de su carácter de ser puede estar antes, después o al mismo tiempo que el A.

Para terminar, es interesante señalar que el uso técnico del término "fantasía" como neutralización del recuerdo se introduce en *Ideas I*. En las *Investigaciones*, al no tematizar con detalle el recuerdo, no se estudia tampoco la neutralización del mismo, y para referirse a la modificación de neutralidad en general Husserl utiliza, como sabemos, la expresión "modificación cualitativa" y no el término "fantasía". Es más: rechaza el vocablo "fantasía (Einbildung)" por ser poco preciso y estar relacionado con la imaginación en sentido de conciencia de imagen (imaginative, abbildende)<sup>95</sup>. Y cuando utiliza el término "fantasía (Phantasie)" lo hace para referirse a la imagen mental<sup>96</sup>. Sin embargo, en la reelaboración de las *Investigaciones*, que podemos leer en los manuscritos inéditos, ya utiliza Husserl el término modificación de fantasía para referirse a la modificación cualitativa<sup>97</sup>. Por mi parte, prefiero reservar el

---

<sup>95</sup> Ver *L. U. II/1*, pp. 509-514.

<sup>96</sup> Ver *L. U. II/1*, p. 511 (en la versión de la edición A) y p. 510-1 (en la versión de la edición B). También se tiene este uso del término fantasía en *L. U. II/2*, p. 588.

<sup>97</sup> En el manuscrito M III 2 II 2 que es la reelaboración de la sexta Investigación, bajo el término general "Imagination" (que en el primer texto se utiliza en su sentido muy amplio de la "Einbildungskraft" de Hume y Kant (*L. U. II/1*, p. 438)) se incluye la "abbildliche Modifikation" y la "Phantasie-modifikation" (pp. 43-4 y p. 94). Además

término "fantasía" para el uso técnico introducido en *Ideas I*, como neutralización del recuerdo (en sentido amplio).

\*\*\*

La modificación de neutralización puede ser sufrida, no sólo los actos simples (considerados hasta ahora), sino también por aquellos en los que se da conciencia de imagen o de signo. Cuando veo la foto del vecino que vive debajo de mi casa y me lo imagino sentado en el sillón de su salón, o cuando veo un reportaje real y pienso en que esto ha sucedido en algún lugar del mundo, realizo actos imaginativos en los que lo imaginado tiene carácter ponente. Pero este carácter ponente puede neutralizarse. Esto es lo que sucede, por ejemplo, al ver una película, en la que ni afirmo, ni niego la existencia de los personajes. Al ver la película en el cine lo visto parece ser real, es como si fuese real, parece ser, pero su ser no me lo tomo en serio; neutralizo, por tanto, la existencia de lo imaginado. Lo vivo sin preocuparme de si es real o no. Me da igual qué es lo real, no decido si lo real es el mundo imaginado o el mundo en el que transcurre mi vida cotidiana.

En la percepción resultaba difícil encontrar ejemplos de neutralización, porque el parecer ser se impone con mucha fuerza (de ahí la dificultad de la reducción trascendental). En la imaginación, sin embargo, es más fácil desconectar el ser

---

se utiliza (p.39) el término general "imaginativo" para designar el fantasma, mientras que antes se utilizaba para la modificación imaginativa (abbildliche). Por otra parte, el vocablo "fantasía" se utiliza en alguna ocasión (p. 78) para lo que en *Ideas I* se denomina reproducción, porque en ella se incluye el recuerdo y la mera fantasía (esta última corresponde a lo que siguiendo el cuadro de *Ideas I* he denominado tan sólo fantasía).

de lo imaginado, porque éste no se hace presente de modo tan violento: sabemos que es mero parecer ser, que no es ser auténtico.

Veamos el ejemplo de neutralización del ser de lo imaginado que da el propio Husserl en *Ideas I*. Se trata de la contemplación estética. Según Husserl, al contemplar un cuadro se produce una conciencia imaginativa en la que el objeto imaginado, -el objeto propio del acto- tiene su existencia neutralizada, es decir, nos despreocupamos de su existencia, pues vivimos inmersos en el disfrute de la belleza: "La conciencia perceptiva en que nos aparecen en las líneas negras figuritas sin color, "el caballero a caballo", "la muerte", "el diablo". En la contemplación estética no estamos vueltos a estas figurillas como a objetos; estamos vueltos a las realidades exhibidas "en la imagen" ("*im Bilde*" *dargestellten*), más exactamente, a las realidades "imaginadas" ("*abbildeten*"), el caballero de carne y hueso, etcétera"<sup>98</sup>. Y, poco más adelante, afirma: "Pero, igualmente, también lo *imaginado* (*Abgebildete*), cuando nos conducimos en forma puramente *estética* y lo tomamos a su vez como "mera imagen", sin imprimirle el sello del ser o del no-ser, del ser posible o ser probable, etc. Mas esto no quiere decir, como se ve, una privación, sino una modificación, justo la de *neutralización*"<sup>99</sup>.

Como se ve esta interpretación de la contemplación estética en la que la conciencia está vuelta hacia lo imaginado, cuyo ser es, por tanto, el neutralizado, no coincide con la que hice páginas atrás. Por mi parte, propuse la contemplación estética como acto de neutralización de la percepción, porque

---

<sup>98</sup> *Id.I*, p. 252.

<sup>99</sup> *Id.I*, p. 252.

creo que en ella no interesa tanto lo imaginado, como la peculiar estructura de la figura pintada. Ejemplo de ello es la pintura abstracta en la que no hay ningún tipo de conciencia de imagen y, sin embargo, se produce el mismo placer estético que en la pintura figurativa.

En las *Investigaciones lógicas* se insinúa esta misma teoría de *Ideas I* cuando se tematiza la contemplación de un cuadro<sup>100</sup>. Y se entiende también en el mismo sentido la experiencia estética en la lectura de un relato de ficción o una novela, pues, según Husserl, en este caso se produce una conciencia signitiva en la que la existencia de lo mentado está neutralizada (el signo sustituye a la imagen en este ejemplo): "Lo fabuloso es recogido por nosotros con bastante frecuencia, sin que decidamos en modo alguno sobre su verdad o falsedad. E incluso cuando leemos una novela, no sucede normalmente de otra manera. Sabemos que se trata de una ficción estética; pero este saber queda fuera de acción en el proceso de la pura contemplación estética. (...) Los juicios son llevados a cabo, indudablemente, en cierto modo; pero no tienen el carácter de verdaderos juicios. No creemos, pero tampoco negamos, ni ponemos en duda lo que se nos narra. (...) Lo que llevamos a cabo en lugar del juicio como "el tener por verdadera" la situación objetiva, es más bien la modificación *cualitativa*, el neutral poner ahí de la misma situación"<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> L. U. II/1, p. 511.

<sup>101</sup> L. U. II/1, pp. 510. Cito la ed. B.

Pero no sólo las imágenes y signos físicos pueden experimentar la modificación de neutralización, también las imágenes o signos mentales pueden verse sometidos a ella. No es difícil encontrar ejemplos de neutralización de lo imaginado, pues las fantasías suelen funcionar como imágenes mentales en las que el carácter de ser de lo imaginado está neutralizado. Me lo arbitrariamente las partes de mis recuerdos y construyo las fantasías precisamente para poder utilizarlas como imágenes mentales que remiten a un cuasi-mundo, a un mundo cuya existencia está neutralizada. El castillo fantástico, con el príncipe encantado y los pequeños duendecillos, que me entretengo en imaginar, no lo pienso como existente en ningún lugar concreto, ni en ningún momento. Su existencia real está claramente desconectada dentro de mi fantasía.

### **Diferencia entre la imaginación y la fantasía.**

Este es un buen momento para hacer algunas precisiones terminológicas. La palabra "imaginación" tiene en castellano un sentido muy amplio que puede incluir la conciencia de imagen aplicada a imágenes mentales con carácter ponente. Esto sucede, por ejemplo, cuando se habla de imaginar la casa en que voy a vivir (carácter ponente de ser futuro). Pero también puede incluir la fantasía como neutralización de la reproducción: cuando dejo vagar los recuerdos sin atribuirles ninguna característica de ser. E incluso puede entenderse como imaginación la unión de ambas modificaciones que se produce en la conciencia de imagen cuando se neutraliza la tesis de ser de lo imaginado. Por otra parte, la fantasía en sentido habitual suele utilizarse como sinónimo de imaginación en el último significado mencionado, es decir, imaginación en la que lo imaginado está neutralizado.

Indudablemente estos sentidos habituales de los términos "imaginación" y "fantasía" pueden inducir a confusión, porque no coinciden con el uso que he hecho de ellos en este estudio. A pesar de todo, creo que el empleo de ambos vocablos ha sido muy preciso. He utilizado siempre el término "imaginación" para referirme a la conciencia de imagen como dualidad entre la imagen y lo imaginado, ya sea mediante imágenes físicas o mentales. Esta dualidad se plasma con claridad en los términos alemanes derivados de "Bild", que significa imagen, pero también cuadro, pintura... (Por ejemplo, la modificación imaginativa de las *Investigaciones lógicas* se denomina "abbildliche"). Como en castellano no hay términos tan claros, por comodidad he utilizado el vocablo "imaginación". Pero, en realidad, para respetar el uso cotidiano del lenguaje debería haber hablado siempre de "conciencia de imagen", porque en castellano el término "imaginación" tiene el sentido más amplio indicado arriba y, además, no se utiliza para describir la conciencia en que se ve una imagen *física* que está en representación de otra cosa, sino que su uso se restringe a las imágenes mentales.

Respecto al término "fantasía", lo he utilizado en el sentido técnico de neutralización de la reproducción, que tampoco coincide con el sentido habitual. Este último incluye conjuntamente lo que he denominado modificación imaginativa y de neutralización, mientras que la fantasía en sentido técnico es el resultado tan sólo de la modificación de neutralización. Un hombre fantasioso -según el lenguaje cotidiano- es el que se crea mundos mentales de fantasía, pero no deja vagar las fantasías y las vive estéticamente (fantasía en sentido técnico), sino que, más bien, vive en los mundos a los que remiten dichas fantasías entendidas como imágenes.





**PARTE III**  
**INMANENCIA DE LA CONCIENCIA**



## INTRODUCCION

### NECESIDAD DE ANALISIS GENETICOS

La larga y prolija crítica a la teoría de la percepción de las *Investigaciones lógicas*, que he llevado a cabo en la parte anterior de este estudio, ha servido para mostrar lo fácil que es asumir tesis que falseen los datos descriptivos y que reduzcan la percepción a otros modos de intencionalidad. Se trata ahora de buscar un modelo teórico que no vuelva a caer en estos errores, sino que sea capaz de tematizar la percepción como un darse en persona, como una presentación del objeto mismo, sin ningún tipo de remisión -ni imaginativa, ni de ninguna otra clase- a una segunda cosa.

Para construir esta nueva teoría sabemos que algunas posibilidades teóricas, que en principio parecían aceptables, deben ser tajantemente prohibidas -me refiero, ante todo, a la teoría de las imágenes-. Pero también hemos descubierto que el problema de la percepción inadecuada nace de un fenómeno muy peculiar: el necesario escorzarse de la cosa espacial ante la percepción. Este dato del espacio es, por tanto, el que hay que tomarse totalmente en serio. La teoría que buscamos acerca de la percepción inadecuada, debe conciliar, entonces, dos datos fenomenológicos que, en principio, parecen difícilmente armonizables: la irreductibilidad de la percepción a otros modos de intencionalidad (como puede ser la imaginativa), y la necesidad de hablar del escorzo como algo distinto del objeto. Dicho con otras palabras, se trata de encontrar una tematización apropiada del escorzo perceptivo que armonice ambos datos descriptivos. Hay que conservar, por una parte, el sentido de deformación y parcialidad: el paralelogramo es

escorzo de la caja que veo. Pero, por otra parte, hay que hacerlo sin convertirlo en una imagen, ni en un signo. Es "semejante" a la cara sin deformar, pero no es imagen; representa sólo una parte del objeto, pero no es un signo. Es decir, en esta teoría debe hablarse de escorzos perceptivos, pero nunca de imágenes perceptivas. O dicho aún de otro modo, en la expresión "percepción inadecuada" debe poder conciliarse la significación originaria de ambos términos. Ha de tratarse a un tiempo de percepción, esto es presentación del objeto mismo, y de inadecuación, esto es, de una donación a través de escorzos.

Para elaborar esta teoría hemos visto que no vale el esquema intencional demasiado simple de las *Investigaciones lógicas*. Sólo los análisis posteriores que el propio Husserl elabora acerca de la conciencia interna del tiempo, las síntesis pasivas y la correlación nóesis-nóema, ofrecen un modelo más perfecto de intencionalidad, con el que puede tratar de elaborarse una teoría sobre la percepción inadecuada. En mi exposición utilizaré estos análisis en la medida en que me vayan siendo necesarios.

Como realizar un estudio completo de todos los tipos de percepción externa desbordaría los marcos de este trabajo, he de limitar mi investigación al estudio de la percepción visual, que es la que ha servido de modelo en toda la discusión anterior acerca de la teoría del primer Husserl. Sin duda, esta decisión limita la validez de las conclusiones finales, que deben, por tanto, ser consideradas parciales, y a la espera de una confirmación -o decepción- proveniente del estudio del resto de los tipos perceptivos -tacto, oído...-. Pero, creo que, a pesar de su parcialidad, los resultados obtenidos son suficientemente interesantes en sí mismos para justificar este largo trabajo de investigación.

El fenómeno que trato de analizar es, por tanto, un acto de percepción visual. Para ello parto del *cogito*, en el que he abstraído el *cogitatum*; parto del aparecer, de los colores y formas que lo integran. El problema es explicar cómo es posible que en estos datos inmanentes aparezca una cosa espacial, un *cogitatum* perceptivo. Al entrar en mi habitación, veo una caja azul que se destaca sobre una pared blanca. La pregunta es: ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puedo ver una caja azul, cuando, bien mirado, lo que propiamente veo son dos paralelogramos azules de lados no perpendiculares? El aparecer está formado por estos dos paralelogramos azules y el problema es explicar como en ellos aparece una caja azul, porque por mucho que analice los dos paralelogramos, en ellos mismos no hay nada que me hable de la caja: no encuentro por ninguna parte las caras cuadradas que sé que forman la caja, no hay ningún rastro del interior o de la parte de atrás de la caja. Y sin embargo afirmo, con toda razón, que estoy viendo una caja -a la que es esencial tener una parte de atrás y un interior-. Exista o no la caja, exista yo o no exista, lo cierto es que veo una caja. Este es, en definitiva, el problema de la inadecuación perceptiva: explicar cómo en el escorzo necesariamente parcial se da la cosa espacial completa.

El problema es justificar cómo es posible que vea la caja. O mejor dicho, que llegue a verla, pues lo primero que descubro es que para explicar esta constitución de la cosa como objeto espacial he de realizar análisis genéticos. Si reduzco mi investigación al estudio de los datos de una percepción aislada, si me limito a analizar los dos paralelogramos azules sobre un fondo blanco, es claro que no podría explicar como aparece una caja. Por mucho que analice los dos paralelogramos, en ellos mismos no está la caja azul. La nóesis que en esos paralelogramos ve una caja, resulta un fenómeno misterioso e inexplicable. Para entender

cómo se produce la intencionalidad perceptiva que es capaz de constituir un objeto del mundo, he recurrir a las experiencias pasadas de la conciencia. Son las síntesis perceptivas pasadas las que me permiten explicar que se produzca el ver la caja azul, porque al menos en ellas he podido ver propiamente todas las partes de la cosa -no sólo algunas, como sucede en una percepción aislada-, y he podido constituir así un objeto espacial completo (esta forma de hablar es muy imprecisa, pero tendré tiempo de justificar con detalle estas afirmaciones). Es claro que este tipo de síntesis perceptiva no debe producirse antes de cada percepción concreta: nada más entrar en mi habitación veo la caja, sin realizar ningún tipo de síntesis. Pero he de haber realizado estas síntesis previamente, en un estadio anterior de la conciencia, para poder explicar la intencionalidad perceptiva que se produce de modo inmediato cuando veo la caja.

En definitiva, explicaré el fenómeno perceptivo acudiendo a su génesis: el percibir sólo se entenderá como un resultado de largas y complejas síntesis de experiencias previas -experiencias previas y no percepciones, porque llegará un momento del análisis genético en que las experiencias dejan de ser perceptivas en el sentido propio del término, es decir, en el sentido de la percepción que tratamos de explicar-.

\*\*\*

Ya es hora, pues, de hablar de síntesis perceptivas. Mi crítica a la teoría de la percepción de las *Investigaciones lógicas* ha prescindido de este problema para no complicar más la discusión. Pero lo cierto es que ya en las *Investigaciones* Husserl habla de síntesis de percepción y esto constituye un punto básico de su teoría. Sin embargo, como veremos, el planteamiento de la cuestión no es lo

suficientemente radical y no logra resolver el problema de la inadecuación.

Abro los ojos, veo una caja y los vuelvo a cerrar, o lanzo una mirada rápida a la caja y luego me fijo en la mesa o en el resto de la habitación. Estos son ejemplos de percepciones aisladas de la caja. Pero puedo realizar también otro tipo de experiencia perceptiva. Veo la caja y empiezo a recorrerla con la vista fijándome en todas sus partes, la giro y la pongo boca abajo para ver si lleva pegada alguna nota que nos indique su procedencia. En este caso se producen múltiples percepciones de un mismo objeto. Lo peculiar de estas percepciones es que se enlazan de un modo continuo, en lo que Husserl denomina una percepción plurilateral u omnilateral. Se trata de una síntesis que reúne las múltiples percepciones del mismo objeto, dando lugar a un proceso unitario y continuo.

Vimos anteriormente que, según Husserl, mediante este tipo de síntesis se cumple la intención perceptiva y, por tanto, se asegura la presencia de la cosa misma. Afirmé entonces que éste es un modo falso de eludir el problema de la inadecuación, porque la intencionalidad que apunta a las partes de atrás de la cosa tiene que ser auténtica presencia sin necesidad de síntesis, sin tener que esperar a que una futura percepción las convierta en contenido propiamente vivido. Pero, entonces, ¿por qué acabo de sostener que las síntesis son necesarias precisamente para explicar la aparición de la intencionalidad perceptiva inadecuada? La razón es que se trata de unas síntesis muy distintas de las consideradas por Husserl.

Las síntesis perceptivas que Husserl estudia en las *Investigaciones* dan lugar a una percepción omnilateral. Se trata de un tipo especial de acto, que se caracteriza por ser

una *intuición objetivamente compuesta* del objeto<sup>1</sup>, es decir, un acto total compuesto de actos parciales cada uno de los cuales es ya por sí una plena representación intuitiva de este mismo objeto. Para entender esta definición quizás convenga tener a la vista el tipo de acto contrario: las intuiciones *objetivamente simples*, que son aquellas en que se produce una referencia simple al objeto. En ellas pueden darse intenciones parciales referidas a las partes del objeto, pero no puede haber actos parciales que representen ya de por sí el objeto entero. Lo peculiar de los actos objetivamente compuestos es, por tanto, que cada uno de los actos parciales ya es una representación de la cosa completa.

Esto es, precisamente, lo que sucede en las síntesis perceptivas. El objeto idénticamente uno aparece una sola vez: la materia y la cualidad no se modifican, pues el único cambio que se produce es el que afecta a la plenitud (que se modifica en cada momento de la síntesis). El objeto se da en una "corriente de percepción continua"; en un acto único, pero que consiste en una fusión de actos parciales, cada uno de los cuales tiene ya el objeto total. Los actos parciales serían las percepciones que podemos aislar si cortamos la síntesis perceptiva en distintos momentos del tiempo y nos quedamos con intervalos perceptivos en los que no se produce cambio apreciable en los contenidos sensibles: la caja vista de frente, vista por detrás, etc. En palabras de Husserl: "También el proceso continuo de percepción se revela en un análisis más exacto como una *fusión* de actos parciales en un acto, *no como un acto peculiar, fundado* en los actos parciales"<sup>2</sup>. La razón de que no se trate de un acto fundado (categorial) estriba, como he dicho, en que el objeto total

---

<sup>1</sup> L. U. II/2, pp. 628-9.

<sup>2</sup> L. U. II/2, pp. 677-8.



está ya dado en cada una de las percepciones singulares (y por ello el acto total no constituye una nueva objetividad): "cada una de las percepciones de este proceso es ya percepción de esta cosa"<sup>3</sup>.

El punto fundamental es precisamente éste: "cada una de las percepciones de este proceso es ya percepción de esta cosa". Pero ¿cómo es esto posible? ¿Cómo es posible que si abro los ojos y vuelvo a cerrarlos haya visto durante un breve intervalo de tiempo una caja azul? Esta era nuestra pregunta inicial y Husserl no la responde, sino que toma la percepción como un dato que no necesita mayor explicación.

En *Ideas I* el planteamiento teórico sigue siendo el mismo: la síntesis de identificación de percepciones singulares cuenta ya con el dato no aclarado de que en cada percepción singular se da una *x* idéntica, gracias a la cual es posible la identificación: "Es claro que podemos considerar ya cada trecho parcial de la duración inmanente de un acto como un "acto" y el acto total como cierta unidad coherente de los actos unidos sin solución de continuidad. Entonces podemos decir: varios núcleos de acto tienen aquí por todas partes *diversos núcleos*, pero de tal suerte que a pesar de ello se *sueldan en la unidad de la identidad*, en una unidad en que el algo, lo determinable que hay en cada núcleo, es consciente como idéntico"<sup>4</sup>.

En conclusión, en la teoría sobre las síntesis perceptivas que se expone en las *Investigaciones* o en *Ideas I*, Husserl presupone que el objeto ya está constituido y no se pregunta cómo esto ha sido posible. Para explicar la constitución del

---

<sup>3</sup> *L. U.* II/2, p. 677.

<sup>4</sup> *Id. I*, p. 302.

objeto perceptivo hay que hacer análisis genéticos, en los que, de nuevo, se necesitan síntesis. Pero nos son síntesis propiamente perceptivas, del tipo de las tematizadas por Husserl, que ya poseen su objeto como polo de unidad, sino que retrocediendo en el proceso constitutivo hemos de llegar a unas primeras síntesis, a las que denominaré *síntesis asociativas*. En ellas el objeto no está dado desde el comienzo en cada fase, sino que se constituye como unidad sólo al final del proceso. El objeto que vemos inmediatamente en cada percepción aislada de la conciencia madura será precisamente el resultado de estas síntesis asociativas. Pero las síntesis asociativas sólo se entienden sobre el transfondo de la conciencia interna del tiempo, que va a ser el primer tema de estudio de esta tercera parte.

## **SECCION PRIMERA**

### **LA CONCIENCIA INTERNA DEL TIEMPO**

#### **CAPITULO I SENSACION Y TEMPORALIDAD**

##### **Las sensaciones.**

Se trata de explicar la constitución del objeto externo en los actos de percepción inadecuada, pero para ello hay que empezar por estudiar los datos más inmediatos, es decir, justamente lo que no es objeto, lo que es propiamente subjetivo, conciencia en el sentido del mero aparecer. Dicho con la terminología que vengo utilizando, se trata de estudiar los contenidos representantes. En el caso de la percepción externa son las sensaciones y, por tanto, a partir de ahora me referiré exclusivamente a ellas. Afirmé anteriormente (al final de la primera parte) que las sensaciones eran difíciles de tematizar y éste es el momento de empezar a hacerlo.

La dificultad estriba en que las sensaciones no son un fenómeno al que se tenga un acceso descriptivo directo, pues siempre forman parte de un todo mucho más complejo. Lo que Husserl se esfuerza en mostrar es que, en realidad, la conciencia no se reduce nunca a ser un conglomerado de sensaciones. La "vida" de la conciencia no se agota en el vivir sensaciones, sino que consiste, más bien, en dirigirse intencionalmente a objetos del mundo. La conciencia no se articula en vivencias, sino en actos. Las sensaciones son tan sólo el material de construcción, el punto de apoyo sobre el que se constituye la capa intencional. Por lo tanto, si

queremos ejemplificar lo que es una sensación, no podemos señalar uno cualquiera de los actos que componen nuestra subjetividad. La sensación sólo se hace accesible al final de un difícil proceso abstractivo que parte de un acto intencional global y, que podría, quizás, describirse del modo siguiente.

Como acto intencional tomemos el ver una caja azul. Se trata de una vivencia intencional con un objeto bien determinado: la caja azul. Si logro "abstraer" -en el sentido primario de separar- el objeto intencional y el yo que ve la caja, me quedo con el ver, con el *cogito* frente al *cogitatum* y el *ego*. Si el objeto es lo que aparece, y el yo ante quien aparece, me quedo con el aparecer. Este aparecer sobre el que se construye la intencionalidad que apunta a objetos del mundo está formado por lo que, siguiendo al primer Husserl, hemos denominado sensaciones. Es el vivir el azul y el blanco sin constituir nada mediante ellos. Ya no hay ni caja, ni nada que me pueda obligar a ver una caja. Lo que hay es el aparecer una mancha azul sobre un fondo blanco; pero no es "mancha" que pueda manchar la superficie de un objeto. Es color que se diferencia de otro, que contrasta con él. Pero ni uno, ni otro son colores de nada. Ni el azul es el color de la caja, ni el blanco es el color con el que está pintada la pared de mi habitación. El color no es una propiedad objetiva, es puro fenómeno subjetivo, que acontece en la total pasividad de la conciencia.

Según vimos, un primer análisis intencional nos muestra que el contenido ingrediente de la conciencia, el *cogito* frente al *ego* y al *cogitatum*, no se identifica sin más con las sensaciones. Es decir, para quedarnos con las sensaciones no sólo hemos de eliminar el objeto (y el yo), sino también aquellos elementos que son los responsables de la aparición del objeto; hemos de prescindir, pues, de la intención o nóesis que es también contenido ingrediente, pero, al contrario que

las sensaciones, no se da como aparecer, sino que es algo que debemos suponer existente, si queremos explicar la aparición del objeto. Por tanto, las sensaciones pueden ser definidas como el componente no intencional del acto: lo que no es objeto trascendente (externo), ni polo yoico, ni tampoco intención. Son el material de construcción, el punto de apoyo sobre el que se constituye la capa intencional y con ella el objeto externo.

El concepto obtenido de sensación coincide con el del lenguaje usual, que habla de sensaciones para referirse a lo dado por los sentidos externos, por la vista, el olfato, el tacto...: "sensibilidad designa en una acepción restringida el residuo fenomenológico de lo que procuran los "sentidos" en la percepción exterior normal"<sup>5</sup>. Si hubiera introducido de esta forma la noción de sensación, como algo ligado al cuerpo, el camino habría sido, sin duda, más directo, pero también más peligroso, porque una vez realizada la reducción trascendental es difícil determinar en qué quedan convertidos exactamente los sentidos. Y lo que desde luego queda prohibido es explicar las sensaciones como el efecto de la influencia causal de las cosas del mundo externo sobre los sentidos. Se trata, pues de analizar las sensaciones, pero desde la reducción trascendental y por ello es necesario introducirlas a partir de una mera descripción del acto intencional, tal como he hecho poco más arriba. Es claro, sin embargo, que esta descripción de las sensaciones sólo tendrá sentido para alguien que las haya experimentado. Las sensaciones son datos totalmente subjetivos e intrasferibles. No puedo definir, ni explicar lo que es un color, ni un olor, ni un sabor. Las sensaciones son una experiencia inmediata, que no puede definirse a partir de ninguna otra.

---

<sup>5</sup> *Id. I*, p. 193.

Las sensaciones como parte de un acto intencional -a las que, por tanto, sólo se accede realizando abstracciones sucesivas- creo que son un dato que debe ser tenido en cuenta por cualquier teoría de la percepción. Pero, por supuesto, esto no implica afirmar que se puedan encontrar estados conscientes en que sólo se vivan sensaciones, sin nóesis que las interprete y vea a través de ellas objetos del mundo. La conciencia es siempre ya más que el puro sentir; ésta es la enseñanza fundamental de la teoría intencional de Husserl. Por tanto, las meras vivencias no intencionales las podríamos encontrar tan sólo en actos puntuales en la que la mirada intencional que constituye el mundo está como dormida, está apagada por algunos instantes: los débiles ruidos que aún sentimos cuando estamos a punto de caer en un profundo sueño; un dolor tan fuerte que impide toda interpretación objetiva, que es dolor puro y nada más. Pero estos actos de mero sentir se insertan siempre en un todo intencional más amplio que es la vida de la conciencia. Sin embargo, hay que decir también que *a priori* no se puede prohibir la existencia de vivencias aisladas de sensación, pues, como afirma Husserl en *Cosa y espacio*, sensación y nóesis son partes independientes. Por tanto, aunque la conciencia humana madura sea siempre intencional no resulta absurdo pensar una conciencia que sólo viva sensaciones: "Prescindimos de la aprehensión, mirando exclusivamente a lo físico. Pero no puede decirse, que se trata de una abstracción de tipo de la que lleva a la contemplación aislada de momentos inseparables, por ejemplo la intensidad del tono en abstracción de la altura del tono, etc. No se puede decir *a priori* que un dato físico exige una aprehensión, es decir, que deba funcionar como contenido exhibitivo"<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> D.R., p. 48.

## Las sensaciones y el tiempo.

Las sensaciones son algo mucho más complejo de lo que parece por la exposición anterior, pues, al considerarlas con un cierto detenimiento, nos encontramos ante un problema decisivo, que Husserl no tematiza en las *Investigaciones lógicas* y que yo tampoco he mencionado hasta ahora: el problema del tiempo.

El acto de las *Investigaciones* es, en realidad, un flujo temporal. Los actos singulares que integran las síntesis perceptivas no son actos instantáneos, como pudiera quizás pensarse en un principio -pues el tiempo podría aparecer tan sólo al realizarse la síntesis perceptiva-, sino que tienen una cierta duración. Aunque en las *Investigaciones* Husserl no tematice este problema de la temporalidad, en sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, afirma que el acto no se produce instantáneamente, sino que es más bien un río en el que se constituye la temporalidad inmanente: "lo que llamamos en las *Investigaciones lógicas* "acto" o "vivencia intencional" es un río, en el cual se constituye una unidad temporal inmanente (el juicio el deseo, etc...) que tiene su duración inmanente y que evidentemente puede efectuarse más o menos rápido"<sup>7</sup>.

Si los actos tienen una cierta duración -aunque de momento dejemos sin precisar que significa esto exactamente-, es claro que las sensaciones que integran el acto también han de tenerla. Las sensaciones no consisten

---

<sup>7</sup> *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band IX (S.367-498), 1928, p. 430. A partir de ahora me referiré a esta obra con la abreviatura *ZtB*.

simplemente en datos de color puntuales, sino que el sentir se extiende en el tiempo. Mi sentir los paralelogramos azules, en los que aparecen las caras de la caja, no es un sentir instantáneo; el aparecer del azul no es puntual, sino que tiene una cierta temporalidad. El dato importante para esta investigación es que el tiempo es un tipo de intencionalidad que hasta hora no habíamos considerado, y, por tanto, si en las sensaciones hay tiempo, hay intencionalidad. Esto crea un conflicto con toda la exposición que he hecho anteriormente acerca de las sensaciones (de los contenidos representantes, dicho en general).

En efecto, la sensación era lo no intencional, lo que no es objeto. Para llegar a la sensación lo que hicimos fue prescindir del objeto que aparece (y del sujeto ante el que aparece) y quedarnos con el aparecer. Pero entonces "objeto" significaba objeto del mundo externo, objeto trascendente; e intencionalidad significaba intencionalidad trascendente vuelta al mundo que nos rodea. Es la intencionalidad que primero salta a la vista, la intencionalidad en un sentido fuerte. Pero ahora descubrimos que hay otro modo de intencionalidad que viene dada por la temporalidad. Si hay tiempo, hay pasado y el pasado implica una cierta intención, implica distinción entre el aparecer y lo que aparece, pues el pasado es justamente lo que ya no es, lo que ya no aparece, lo que, por tanto, no puede tematizarse nunca como mero aparecer (el aparecer no puede incluir el no ser del pasado). El tiempo es, en definitiva, un modo de intencionalidad y, por tanto, en las sensaciones hay que volver a hacer la distinción intencional entre el aparecer y lo que aparece. Al hacerlo nos encontramos con las siguientes modificaciones teóricas.

El aparecer en este nuevo nivel de constitución temporal es algo que hasta ahora no he considerado, es lo absolutamente no intencional, pero en cualquier sentido de



intencionalidad, no sólo en el trascendente (que es el único que he tenido en cuenta en un primer momento). Es, por tanto, algo cuyo ser coincide totalmente con su aparecer. Es lo puramente sensible, el puro sentir que ni siquiera incluye el tiempo. Es el *cogito*, pero prescindiendo de todo *cogitatum*. Lo denomino *protosensación* o *sensación originaria*. En consecuencia, dentro de la sensación hay que distinguir las protosensaciones y una primera intencionalidad temporal.

Las protosensaciones se someten a una cierta constitución intencional: se temporalizan y entonces se tiene una primera objetividad muy elemental, a la que podemos denominar *lo protosentido* (lo originariamente sentido) o bien *objetividad sensible*. Es decir, la conciencia interpreta las protosensaciones como objetividades sensibles que transcurren en el tiempo. Pero la objetividad sensible que pasa en el tiempo de la conciencia no es todavía la sensación. Para que esta última se constituya han de producirse unas *síntesis asociativas* (pasivas) que completan la síntesis de la conciencia interna del tiempo, añadiéndole su dimensión material (las estudiaré con detalle en la tercera sección de esta misma parte). En ellas se constituye un nuevo objeto: no lo protosentido que pasa en el tiempo, sino lo que denominaré un *objeto inmanente* (de primer o segundo orden) que dura en el tiempo de la conciencia y se constituye a partir del paso de una multiplicidad de objetividades sensibles. Este objeto inmanente es, precisamente, la sensación: es un campo visual que dura en el tiempo, o un sonido que se extiende durante un intervalo temporal.

Como vemos, la sensación no es un dato inmediato como pudiera parecer en un principio, sino que es el resultado de un proceso bastante complejo de síntesis intencionales. La trascendencia de las objetividades sensibles y los objetos

inmanentes que descubrimos al intentar describir la sensación puede ser denominada *trascendencia débil* por comparación con la de los objetos del mundo externo, puesto que la sensación sirve, a su vez, de base "no intencional" para la constitución de la trascendencia del mundo. Esta última, que ya no es en ningún sentido base sensible para nuevos niveles constitutivos, puede por ello considerarse como la trascendencia en sentido fuerte. Además, la sensación forma parte de la conciencia en sentido amplio, como realidad temporal y no como *cogito* momentáneo, y parece apropiado referirse a este nivel de realidad como "lo inmanente"<sup>8</sup>. La sensación forma, pues, parte de la inmanencia de la conciencia, y, por tanto, los objetos que intervienen en su constitución sólo pueden considerarse trascendentes en un sentido muy débil.

---

<sup>8</sup> Lo inmanente es el contenido ingrediente de la conciencia, la vivencia. Como recordamos está formado no sólo por la sensación, sino también por la nóesis que apunta a un objeto del mundo.

## CAPITULO II

### ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA INTERNA DEL TIEMPO

#### El problema de la conciencia del tiempo.

No me interesa, por el momento, la relación entre la cosa y el tiempo, no me interesa el tiempo objetivo, el que se mide y calcula. Me interesa algo mucho más fundamental y previo en el orden constitutivo: la relación entre la protosensación y el tiempo. Lo que me propongo estudiar es, pues, la conciencia interna del tiempo. Para ello discutiré la teoría que sostiene Husserl en sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, pero no haré un mero resumen expositivo de la misma, sino que intentaré clarificar hasta el final, a través de un ejemplo sencillo, algunas de las geniales intuiciones de Husserl en estas lecciones, lo que me lleva en ocasiones a tener que sostener tesis diferentes de las defendidas por él. Precisar en todo momento qué descripciones tomo literalmente de las lecciones y en qué punto me separo de lo allí defendido, exigiría un tratamiento mucho más detallado y extenso del problema, que constituiría por sí mismo el objeto de otro trabajo distinto -que se ocupara en estudiar la temporalidad y no el problema de la espacialidad, que es el que a mí me interesa-.

El ejemplo que va a articular la exposición es el siguiente. Escucho a un pianista profesional que toca la escala musical de modo muy rápido y seguido. Suena el *do*; a continuación, sin ningún intervalo, el *re*. Al *re* le sigue, de nuevo sin intervalo, el *mi* y luego las nota *fa*, y luego *sol*, *la*, *si*... Sobre este ejemplo, tomado de la actitud natural realizo la reducción trascendental, es decir, prescindo de la existencia

real del pianista, del piano y de un supuesto sonido externo que forma parte del mundo objetivo. Además, elimino toda interpretación trascendente en sentido fuerte: el piano y el pianista, los sonidos en tanto que proceden de un piano, etc... Y me quedo en la inmanencia de la sensación. Me centro, entonces, en un tipo de sensaciones; no en el fenómeno visual, tal como he hecho hasta ahora, no en mi ver cómo el pianista presiona las teclas del piano, sino en el fenómeno auditivo: el sonar de la escala musical, el sonar el *do, re, mi, fa, sol, la...*

Para estudiar la conciencia del tiempo, he de considerar cada una de estas notas como una única protosensación, que no contenga a su vez la temporalidad que trato de explicar. Como veremos cuando estudie con detalle la protosensación en el presente momentáneo, esto supone afirmar que el pianista "toca lo más rápido posible". Es claro, entonces, que lo que voy a describir no es el fenómeno habitual de oír una melodía, pues en una situación normal no se toca lo más rápido posible, sino que cada una de las notas tiene, a su vez, una duración, está formada por muchas protosensaciones iguales sucesivas. Sin duda, la duración es el fenómeno descriptivamente más accesible; lo que dura es, como sabemos, la sensación (la *hyle*) que constituye la base para edificar la intencionalidad que apunta a objetos del mundo. Pero la constitución del objeto que dura (de lo que denominaré un objeto inmanente) resulta bastante más difícil de explicar que el paso de las protosensaciones en la conciencia del tiempo, porque exige unas ciertas síntesis pasivas. De momento, he de limitarme, pues, a describir la conciencia del tiempo que es el mero paso de las protosensaciones en el tiempo.

El primer dato descriptivo interesante es que las protosensaciones no son simultáneas. Las protosensaciones no

existen -es decir, no aparecen- a la vez. Cuando existe una de ellas no existe ninguna de los restantes. Hay siete protosensaciones auditivas no simultáneas: *do*, *re*, *mi*, *fa*, *sol*...; cuando suena el *re*, no suenan ni el *do*, ni el *fa*, ni el *sol*... Este primer dato descriptivo no es difícil de justificar, pues si todas las protosensaciones existieran simultáneamente tendríamos un fenómeno bien diferente. Supongamos que en vez de un pianista, lo que tenemos son siete músicos con siete pianos diferentes. El director de la orquesta les pide que, a una señal suya, cada uno toque una nota distinta: el primer pianista ha de tocar el *do*, el segundo el *re*, etc... Lo que escuchamos cuando el director da la señal no es, evidentemente, la escala musical, sino un extraño ruido en el que se mezclan y confunden todas las notas. Lo peculiar, pues, del fenómeno que quiero estudiar es que las protosensaciones no son simultáneas: cuando existe una de ellas, las demás no existen.

Desde un pensar maduro, que cuenta ya con ciertas categorías constituidas, afirmar que las protosensaciones no son simultáneas es equivalente a afirmar que son sucesivas (con intervalos de sucesión más o menos largos), pero no es difícil ver que este dato de la sucesión ya no es tan inmediato como el de la no simultaneidad. Supongamos, por un momento, que puedo afirmar que las protosensaciones son sucesivas -y, por tanto, que entiendo perfectamente lo que esto significa-. Aunque de hecho lo sean, el problema es cómo este hecho se hace fenómeno, es decir, cómo puedo tener conciencia de que son sucesivas. Dicho de otra forma, hay una sucesión de protosensaciones, pero, como afirma Husserl de modo certero: "No es lo mismo sucesión de sensaciones y sensación de la sucesión"<sup>9</sup>. El problema es

---

<sup>9</sup> *ZfB.*, p. 376.

cómo se produce la "sensación" de la sucesión (la "protosensación" de la sucesión, según la terminología más precisa que aquí utilizo). A este hacerse consciente la sucesión, a esta "sensación" de la sucesión es a lo que hemos denominado conciencia del tiempo. El problema puede, pues, formularse del siguiente modo: ¿Cómo es posible que captemos el paso de las protosensaciones -de las auditivas, en nuestro caso-? ¿Cómo es posible que tengamos conciencia del tiempo, conciencia que capta el transcurrir temporal de las protosensaciones? Sólo cuando podamos explicar lo que es la conciencia del tiempo, podremos afirmar la existencia de la sucesión de protosensaciones entendiendo lo que esto significa; pues es en la conciencia del tiempo donde se constituye la idea de sucesión, con la que cuenta la conciencia madura como si de un dato inmediato se tratase.

### **La conciencia del tiempo como intencionalidad.**

La conciencia del tiempo es la captación de la sucesión de protosensaciones, es la conciencia en la que la sucesión se constituye como tal.

En efecto, la sucesión consiste en que sólo una protosensación es y el resto no es. La protosensación *re* aparece (es) y sustituye así al *do*, que desaparece y se transforma en no ser. A continuación, aparece una nueva protosensación, el *mi*, y el *re* se transforma en no ser. De nuevo el *mi* desaparece para dejar paso a la siguiente protosensación... La sucesión consiste en el paso del ser al no ser de la primera protosensación, que coincide con la aparición de la segunda protosensación. A continuación, se produce el paso del ser al no ser de la segunda protosensación, que coincide con la aparición de la tercera protosensación, etc... Pues bien, hay conciencia del tiempo

cuando este "no ser" es captado como tal, porque al hacerlo se constituye un no ser muy peculiar: el no ser propio del pasado, que es el que se trata de estudiar. (Según puede ya verse, en esta exposición voy a ignorar la constitución del futuro, tal como hace Husserl en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*. Realmente lo propio de la conciencia del tiempo queda recogido en el estudio de la constitución del pasado y los problemas específicos que introduce la consideración del futuro no me interesa estudiarlos hasta la tercera sección.)

La protosensación *do* existe significa que la protosensación *do* es presente. Esto no es decir mucho, pues ser y ser presente pueden considerarse en principio como expresiones equivalentes. Lo interesante empieza cuando aparece la protosensación *re* y la protosensación *do* deja de existir. Pues entonces el no existir del *do* no significa tan sólo no ser presente, sino que significa algo más: significa ser pasado. Por tanto, el no ser está caracterizado positivamente como pasado. Lo decisivo no es que la protosensación *do* no existe, sino que la conciencia es capaz de captarla como no existente. Su no ser se convierte entonces en algo positivo, en un cierto tipo de ser: el ser pasado. Este ser especial se caracteriza del único modo posible, es decir, mediante su relación con el ser en sentido originario, con el ser presente. No decimos que el *do* no existe, sino que *ya* no existe, *ya* no es presente, y esto significa que ha existido, ha sido presente. Esta relación con el presente, este haber sido presente es el ser pasado: ha sido antes (presente), luego ahora es pasado.

Esta conciencia del tiempo necesita ser explicada, pues no es un dato tan inmediato como las protosensaciones. He afirmado que en ella no sólo se produce sucesión de protosensaciones, sino "sensación" de la sucesión, pero

justamente aquí está el problema: las comillas son necesarias porque la conciencia del tiempo no se puede reducir a protosensación; no es una protosensación más, ni es un simple resultado de la existencia de las protosensaciones. Efectivamente, supongamos que la conciencia se reduce a un complejo de protosensaciones; no hay ninguna capa consciente que sea algo distinto de la protosensación; no hay, por supuesto, un yo que viva las protosensaciones, ni menos aún que hable de ellas. Lo único que hay son las protosensaciones y lo que éstas digan de sí mismas. Hay la protosensación *do*, hay la protosensación *re*... Dicho de otra forma: la protosensación *do* es, la protosensación *re* es... El ser de la protosensación es lo único que hay, en cualquier sentido del término haber. Esto implica que el no ser de la protosensación es un no ser absoluto, el no ser no es en ningún sentido: el no ser del *do* no puede incluirse de ningún modo en el ser, no puede participar en ningún modo del ser de la protosensación (del *re*). El no ser del pasado es un no ser absoluto.

De ser esto cierto, la conciencia del tiempo se convierte en un fenómeno inexplicable. Si sólo hay protosensación, hay ser eterno o atemporal: un presente eterno. Sólo podemos hablar desde la protosensación, y desde ella lo único que podríamos afirmar es que la protosensación es eterna; es permanente ser en el ahora. Ni siquiera podríamos afirmarlo en sentido propio -pues sólo es posible hacer afirmaciones en un nivel muy elevado de constitución-, sino que nos limitaríamos a vivir el presente atemporal. Viviríamos el *do* como presente absoluto -o bien, si elegimos otro momento, viviríamos el *re* como presente absoluto...-. Dicho ser ni siquiera es diverso o múltiple. El *re* es, pero no es ni distinto, ni igual, que el *do*, porque para ser distinto o igual tendría el *re* que saber del *do*, tendría que ser algo más que protosensación. En el *Ser y la Nada*, Sartre ha descrito



perfectamente este peculiar estatuto del no ser que he tratado de exponer (aunque Sartre lo refiere al no ser de las cosas, y no de la protosensación). Según Sartre, "del ser no se derivará jamás la negación"<sup>10</sup>: "Ciertamente en un sentido el hombre es el único ser por el que puede ser realizada una destrucción. Un plegamiento geológico, una tempestad no destruyen -o al menos no destruyen *directamente*: modifican simplemente el reparto de las masas de ser. No hay *menos* después de la tempestad que antes. Hay *otra cosa*. E incluso esta expresión es impropia puesto que, para formular la alteridad, hace falta un testigo que pueda retener el pasado en cierta manera y compararlo con el presente bajo la forma del "ya-no". En ausencia de este testigo, hay ser, antes como después de la tempestad: es todo"<sup>11</sup>.

Conciencia del tiempo es conciencia del presente, el pasado y el futuro. Si sólo fuera conciencia del presente, podría reducirse a protosensación, pues el ser de las protosensaciones es el ser presente. No tendríamos ningún problema teórico, pero tampoco tendríamos tiempo; tendríamos un eterno presente. Lo peculiar de la conciencia del tiempo es que no es sólo conciencia del presente, sino también del pasado y del futuro. Y al intentar explicar en que consiste el pasado y el futuro aparecen los problemas, pues ellos son puro no ser sensible. Para que haya conciencia del tiempo, hay que lograr que el "no ser" del pasado y del futuro tenga sentido, es decir, que sea en algún modo, o dicho con otras palabras, hay que conseguir que sea en cierta manera presente. Como afirma San Agustín, tiene que darse no sólo un presente del presente, sino un *presente del pasado* y un

---

<sup>10</sup> *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique.*, p. 46.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 42.

*presente del futuro*<sup>12</sup>. El ser y la presencia, por tanto, no pueden reducirse al ser de la protosensación, que se reduce a su aparecer, y, por tanto, es puro presente estricto -un aparecer que no aparece (sino que apareció) es absurdo-.

Hay que salir fuera de la protosensación para poder hacer una descripción que introduzca el no ser, y, con él, la sucesión vivida como tal, el tiempo. Para que haya no ser en algún sentido tiene que haber algo más que protosensación, pues ninguna protosensación puede hacerse cargo del no ser de otra. Se necesita una conciencia que, por no reducirse a protosensación, puede captar el "no ser" como tal y, por tanto, como existente en algún modo. Pues bien, lo que integra la conciencia, sin ser protosensación, es lo que Husserl denomina *intención*. La intención hace posible que en el "presente de la protosensación" se constituya no sólo el presente -como sucedería de reducirse la conciencia a protosensación-, sino también el pasado y el futuro. La conciencia del tiempo es una conciencia intencional. Su intencionalidad es previa en el orden constitutivo a la intención trascendente que hasta ahora he tematizado. Esta última (la aprehensión de las *Investigaciones lógicas*, o la nóesis de *Ideas I*) toma las sensaciones como material de construcción y en ellas ve el mundo externo. Pero al preocuparnos por describir estas sensaciones, hemos visto que en ellas hay una conciencia del tiempo, que, a su vez, sólo se puede explicar como rendimiento de una nueva intención. Se trata de una intencionalidad que no constituye objetos del mundo, sino que constata el transcurrir de las protosensaciones; su rendimiento es el incansable sucederse

---

<sup>12</sup> La expresión literal de San Agustín es "praesens de praeteritis" y "praesens de futuris" en *Confesiones*, XI,20,26, p. 207 del Corpus Christianorum XXVII.

de las protosensaciones objetivadas. En definitiva, la intención trascendente, que constituye el mundo, se produce en un nivel de constitución muy avanzado que, sin duda, presupone este ámbito originario de constitución del que ahora me ocupo.

### **El acto temporal como impresión, retención y protención.**

La intencionalidad propia de la conciencia del tiempo, que es a la vez presente del presente, presente del pasado y presente del futuro, ha de venir dada por una triple intención. Presente, pasado y futuro son tres modos diferentes de donación que se han de constituir mediante tres tipos de intención diferentes, a los que denominaremos *impresión*, *retención* y *protención*, respectivamente.

El punto teórico fundamental es que esta triple intención no significa la existencia de tres actos distintos, sino que se da en un único acto, entendiendo aquí que un acto está constituido por todas las partes, intencionales o no, que son coexistentes con el presente de la protosensación. Esta definición de acto recoge el sentido estricto del término, como la mínima unidad temporal que puede ser pensada. (Pero he de precisar inmediatamente que no es la definición que he utilizado hasta ahora, siguiendo las indicaciones de Husserl en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*. El acto del que hasta ahora he hablado dura en el tiempo y, por tanto, ha de estar constituido por los actos en sentido estricto que acabo de definir.)

Según la nueva definición de acto, éste es la mínima unidad intencional que puede pensarse dentro de una conciencia temporal, y la percepción, retención y protención son las partes que integran este acto. La tesis clave para entender la conciencia del tiempo es, entonces, que la triple

intencionalidad temporal se da en un único acto, en un único presente de protosensación -lo cual es sólo posible, porque la intencionalidad no se reduce a protosensación y, por tanto, puede ser múltiple, mientras la protosensación es única-. Sólo se entiende lo que es la conciencia del tiempo, cuando "percepción", "retención" y "protención" (y por tanto, el presente, pasado y futuro) se des-cosifican, dejan de entenderse como compartimentos estanco, y se integran dentro de una unidad intencional que es propiamente conciencia de tiempo. En efecto, es claro que la retención y la protención sólo pueden existir como fases de la conciencia del tiempo. Y respecto a la percepción puede pensarse, en principio, su existencia independiente de las otras dos fases temporales, pero la mera sucesión objetiva de presentes aislados no sería la conciencia temporal de la que estamos hablando (volveré sobre este punto más adelante). La intencionalidad temporal se extiende, pues, en tres direcciones distintas, que se exigen mutuamente y que constituyen así un único acto presente.

Por ser intencional la conciencia del tiempo constituye algo como pasado, como presente o como futuro y este algo constituido ya no puede tematizarse como protosensación. Es un objeto intencional en el sentido más primitivo que puede pensarse. Es la primera trascendencia que encontramos en la inmanencia. Es "lo" protosentido (lo originariamente sentido) y ya no la protosensación; es la objetividad sensible. La diferencia fundamental entre el *do* como protosensación y el *do* como lo protosentido es que el *do* como protosensación se reduce a su aparecer, mientras que el *do* como lo protosentido sigue siendo cuando no aparece (sigue siendo como pasado, como no ser). Lo debería denominar siempre "objetividad" y no "objeto", y reservar, así, este último término para niveles constitutivos superiores; pero, por comodidad, cuando el contexto no dé cabida a posibles confusiones, me permitiré desatender esta norma.

## La impresión como constitución del presente momentáneo.

Defino la impresión (o impresión originaria, pues no hago distinción entre ambos términos) como la fase del acto en el que se constituye el presente momentáneo. A la impresión Husserl la denomina a veces percepción, pero prefiero no emplear esta palabra, pues aquí tiene un sentido técnico muy restrictivo, que no coincide con el que he utilizado en otras ocasiones. En efecto, no se trata de la percepción en sentido habitual (en la que se capta un objeto del mundo), ni siquiera del acto perceptivo como la mínima unidad intencional que es simultánea con el presente de protosensación, pues el acto perceptivo, entendido de esta última forma, se articula a su vez en tres fases: impresión, retención y protención. Y el término percepción, en el sentido técnico que aparece ahora, se utiliza para referirse tan sólo a una fase de dicho acto, que podemos considerar como la más propiamente perceptiva: la impresión, la fase en que se constituye el presente. Se trata, pues, no de percepción sin más, sino de percepción momentánea y, por tanto, también de presente momentáneo<sup>13</sup>.

Si en la impresión prescindimos de la intencionalidad temporal y nos quedamos tan sólo con el contenido lo que tenemos es la protosensación en el sentido estricto ya precisado. Husserl utiliza (en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*) varios sinónimos para referirse a este contenido de la percepción: sensación<sup>14</sup>, contenido de

---

<sup>13</sup> Utilizo el término momentáneo y no instantáneo o puntual, porque estos términos parecen hacer referencia a un mero límite de un continuo sin ningún tipo de extensión (de duración), e intentaré mostrar más adelante que esto no es correcto.

<sup>14</sup> *ZfB.*, p. 406.

sensación (Empfindungsinhalt)<sup>15</sup>, protosensación (Urempfindung)<sup>16</sup>, protocontenidos (Urinhalte)<sup>17</sup>, datos de sensación (Empfindungsdaten)<sup>18</sup>, datos impresionales (impressionalen Daten)<sup>19</sup>. Pero, como sabemos, algunos de estos términos -sensación, contenido de sensación, datos de sensación-, se aplican también a los objetos inmanentes que duran en el tiempo. Por mi parte, para evitar la ambigüedad, utilizaré siempre el término protosensación.

La protosensación es lo absolutamente no intencional en cualquier nivel de intencionalidad que decidamos considerar (y no sólo en el trascendente); es lo que no permite hacer ninguna otra distinción intencional en su interior. Como definición de la protosensación puede valer la siguiente: el ser de la protosensación se agota totalmente en aparecer. En ella se cumple el *esse est percipi* de Berkeley. Las protosensaciones no son objeto en ningún sentido imaginable, no hay en ellas ningún tipo de distancia intencional. Son, más bien, lo puramente subjetivo. Estados o, quizás mejor, acontecimientos que inundan la subjetividad. En ellas se tiene la identidad estricta de ser y aparecer. En la protosensación no hay nada oculto, es pura transparencia; pero se trata de una transparencia sin palabras, sin ninguna clase de distancia lingüística, ni conceptual.

El presente impresional se caracteriza por ser el momento de introducción de novedad radical dentro de la

---

<sup>15</sup> ZtB., pp. 422-3.

<sup>16</sup> ZtB., pp. 432-3.

<sup>17</sup> ZtB., p. 444.

<sup>18</sup> ZtB., p. 445.

<sup>19</sup> ZtB., p. 471.

corriente de vivencias. La protosensación es lo recibido, lo no generado por la conciencia. La conciencia recibe el ser de la protosensación (y construye el no ser, según veremos al estudiar la retención): "La impresión originaria es el comienzo absoluto de esa génesis, la fuente originaria, a partir de la cual todo lo demás se engendra continuamente. Pero ella misma no es engendrada, ella surge, no como engendrada, sino a través de *genesis spontanea*, ella es generación originaria. Ella no crece (no tiene ningún germen), es creación originaria. (...) La conciencia no es nada sin impresión. Donde algo dura, A se transforma en XA', XA' se transforma en YX'A' etc. Pero la génesis de la conciencia va sólo de A a A', de XA' a X'A''; por el contrario el A, X, Y, no es nada engendrado por la conciencia, sino que es lo originariamente generado, lo nuevo, lo que llega a ser de modo ajeno a la conciencia, lo recibido, frente a lo engendrado por la espontaneidad de la conciencia"<sup>20</sup>.

Podría pensarse que en la impresión no hay intencionalidad, pues no hay forma de distinguir la protosensación de lo protosentido. Pero esto no sería correcto. La percepción en la que se da el presente no es un mero vivir la protosensación, sino un percibir lo protosentido: percibirlo como presente. La protosensación sufre, pues, una primera objetivación. Pero ¿qué razón hay para hacer estas afirmaciones? ¿Por qué introducir la intencionalidad ya en el mismo presente? ¿Acaso se diferencian en algo la protosensación de aquello a lo que denominamos lo protosentido? El *do* como protosensación no parece muy diferente del *do* como lo protosentido. En realidad, resulta

---

<sup>20</sup> *ZfB.*, p. 451 (Bellage I). Al final de esta sección, propondré una interpretación más detallada de este texto tan significativo.

difícil encontrar alguna justificación de la distinción intencional mientras permanecemos en el presente momentáneo. Pero basta con analizar la retención -aquella otra fase constitutiva unida inseparablemente a la percepción- para justificar con rigor esta distinción intencional y apreciar su fecundidad.

### **La retención como constitución del pasado.**

Para tematizar la retención he de introducir un nuevo presente: la aparición de la protosensación *re*. Esto implica necesariamente que la protosensación *do* desaparece, porque, según vimos páginas atrás, ambas protosensaciones no pueden ser simultáneas. La protosensación *do* ya no existe; ha existido y ya no existe, ha existido antes, en el pasado. El no ser del *do* es el no ser propio del pasado y la intencionalidad en la que se constituye el pasado es lo que he denominado retención. Dicho de modo rápido, retención significa permanencia de la intención cuando la protosensación desaparece, pues esta permanencia de la intención supone la retención del objeto, el mantenimiento del objeto en el ser. La retención se produce como resultado de dos fenómenos: *desaparición de la protosensación y permanencia de la intención* (y por tanto del objeto).

Empiezo tematizando el primero de ellos: la desaparición de la protosensación. La retención es la intención hacia algo cuya protosensación correspondiente ya no existe, ya no es como protosensación en ningún modo. El *do* retenido es un *do* que ya no suena; lo que suena en el presente en el que se produce la retención del *do* es la nueva protosensación *re*. En la retención los contenidos del presente han desaparecido totalmente. La retención se caracteriza, pues,



por carecer de protosensación que dé plenitud al acto (la protosensación presente *re* no da plenitud a la retención del *do*, sino a la percepción del *re*). En consecuencia, es un grave error afirmar que en la retención los contenidos del presente permanecen en forma debilitada, a modo de fantasmas sensibles. En las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, Husserl es muy claro al respecto y su argumentación es, en mi opinión, realmente brillante. Husserl no niega que haya contenidos que tras el presente permanecen en forma debilitada, o, dicho de modo más preciso, que se producen a continuación de los del presente y que son más debiles. Estos hacen posible, en el caso de las protosensaciones auditivas, el fenómeno de la resonancia del sonido prolongado, que se produce en ciertas ocasiones tras una protosensación sonora fuerte. Pero esta resonancia es una nueva percepción: percepción del tono débil. En la retención, por el contrario, el objeto es el tono pasado; si el tono era fuerte, el tono pasado retenido sigue siendo fuerte, no pierde nada de su intensidad. El paso del presente al pasado no se puede entender como una pérdida de intensidad. El tono pasado sigue siendo el mismo tono, con la misma intensidad, pero ahora ya no suena, ya no es como protosensación. El fenómeno de la resonancia, o, dicho en general, de las post-imágenes no tiene, por tanto, nada que ver con la retención. Leamos el texto del propio Husserl: "Naturalmente no debe ser negado que hay resonancias (*Nachklänge*). Pero donde las conocemos y diferenciamos, podemos constatar rápidamente, que no pertenecen a la retención como tal, sino a la percepción. La resonancia del tono de violín es justamente un tono de violín presente más débil y es absolutamente diferente de la retención del tono fuerte que acaba de ser. El resonar mismo, las post-imágenes (*Nachbilder*) en general, que quedan de los datos de

protosensación más fuertes, no tienen nada que ver con la esencia de la retención"<sup>21</sup>.

El segundo fenómeno que da lugar a la retención es la permanencia de la intención (y, por tanto, del objeto). Este es el fenómeno realmente misterioso que encierra la esencia de la conciencia del tiempo. "Es un hecho general y esencialmente fundamental que cada ahora, en tanto que se hunde en el pasado, conserva su estricta identidad. Dicho fenomenológicamente: la conciencia del ahora, que se constituye sobre la base de la materia A, se transforma continuamente en una conciencia de pasado (...) En esta transformación conserva la conciencia que se modifica su intención objetiva (gegenständliche Intention) (y esto pertenece a la esencia de la conciencia del tiempo)"<sup>22</sup>. "La intención objetiva permanece como absolutamente la misma e idéntica"<sup>23</sup>.

Cuando la protosensación *do* desaparece, tiene que quedar algo en el nuevo presente que puede dar cuenta de la desaparición del *do*. Este algo no puede ser a su vez protosensación, pues una segunda protosensación no puede dar cuenta de la desaparición de la primera. Por tanto, lo que queda ha de ser intención: permanece la intención hacia el *do* y, por tanto, el *do* como lo protosentido, como el objeto de una intencionalidad. La intención hacia el *do* que tuvo lugar en el antiguo presente es la misma que la que ahora hace accesible el *do* pasado; es individualmente la misma. La intención permanece, estaba en el presente de la protosensación antigua y está en el presente de la actual. La

---

<sup>21</sup> ZtB., p. 392.

<sup>22</sup> ZtB., p. 418.

<sup>23</sup> ZtB., pp. 418-9.

intención, pues, tiene una existencia "más larga" que la protosensación, existe cuando la protosensación ya ha desaparecido y puede, así, formar parte de un segundo acto, con una nueva protosensación. Ello permite que el *do* en tanto que objeto no desaparezca, sino que quede retenido: el *do* sigue siendo para la conciencia, pero ya no es protosensación, no es presente, sino pasado.

Enlazo así con el problema que dejé planteado al final del párrafo anterior, acerca de la necesidad de hacer ya en el presente la distinción intencional entre la protosensación y lo protosentido. Creo que esta distinción ya ha quedado justificada. Lo protosentido es diferente de la protosensación, porque lo protosentido puede permanecer, y de hecho permanece, aunque desaparezca la protosensación. La retención consiste, precisamente, en que dicha permanencia se produzca -debido a la permanencia de la intención- y por ello he tenido que esperar hasta ahora para justificar la distinción intencional en el presente momentáneo. En el presente se da la dualidad entre la protosensación y lo protosentido que hace posible su separación posterior en el acto retentivo, pues si en el presente toda la conciencia se redujera a protosensación, sería imposible explicar qué queda al desaparecer ésta. Ha de ser ya en el presente donde la conciencia tome distancia respecto a la protosensación<sup>24</sup>, y en la retención donde esta distancia se haga fenómeno patente.

Enlacemos ahora los dos fenómenos que he tematizado en este párrafo -desaparición de la protosensación y

---

<sup>24</sup> Cuando más adelante introduzca la cuestión del yo -que, siguiendo el planteamiento del primer Husserl, estoy dejando de momento al margen de la descripción-, se podrá explicar de forma aun más clara en que consiste la intencionalidad del presente momentáneo.

permanencia de la intención- y podremos ver finalmente cómo se produce la retención. Tenemos un acto parcial y su intención correspondiente. Mientras la intención permanece, cambian las protosensaciones que junto a ella integran el acto parcial. Por tanto, el acto parcial que corresponde a la intención sufre una modificación que se traduce en un cambio en el modo de donación del objeto. Dicho más claramente, en un primer presente, el acto parcial correspondiente a la intención hacia el *do* tenía la protosensación *do* como parte integrante del acto: era un acto parcial de percepción. En el segundo presente, el acto parcial correspondiente a la intención hacia el *do* ya no tiene la protosensación *do* como parte integrante -pues esta protosensación ha desaparecido y ha sido sustituida por la protosensación *re-* y, por tanto, se transforma en un acto parcial de retención. El modo de donación del objeto en estos dos actos parciales cambia sustancialmente: en la percepción el objeto se da como presente y en la retención como pasado. El objeto ha cambiado su modo de donación, se ha hundido en el pasado. El *quid* de la cuestión reside en que este cambio en el modo de donación del objeto sólo es posible porque el objeto mismo no cambia, porque la permanencia de la intención ha logrado que el objeto quede retenido como idéntico individualmente. Es el mismo objeto -apuntado por la misma intención-, el que antes se daba como presente -la intención formaba parte de un semiacto perceptivo- y ahora se da como pasado -la intención forma parte de un semiacto retentivo-.

En conclusión, la permanencia de la intención (por tanto, del objeto) unida al cambio de protosensación (por tanto, del acto considerado en su totalidad) es lo que hace posible el paso del acto de percepción al de retención, y el cambio de donación del objeto: el paso del objeto presente al pasado.

### CAPITULO III

## LA RETENCION Y EL YO COMO POLO DE UNIDAD

Superación de teorías empiristas. La retención como constitución originaria de pasado.

La teoría de la retención es, en mi opinión, una de las piezas maestras de la fenomenología de Husserl. Mediante ella logra Husserl superar de modo brillante todas las teorías empiristas, que al desconocer la intencionalidad no pueden explicar lo que es el pasado. En tales teorías, el pasado se reduce a ser un tipo de presente y, en consecuencia, el recuerdo no es más que un tipo de percepción. El pasado se diferencia tan sólo del presente normal porque lleva escrito una nota peculiar: "su haber ya sido". Y el recuerdo en el que se da este pasado se convierte, ni más ni menos, que una percepción doble: percibimos el presente y además percibimos la nota que lleva escrita encima. Recordemos las significativas palabras de John Locke en su *Ensayo*: "este almacenamiento (laying up) de nuestras *ideas* en el depósito de la memoria solamente significa esto: que en muchos casos la mente tiene el poder de revivir percepciones que ha tenido, pero con esta *percepción adicional* (additional perception) unida a ellas, a saber: que las ha tenido antes"<sup>25</sup>.

Frente a tales teorías lo que hemos probado en el párrafo anterior es que el pasado es un modo de donación intencional y que la retención no es protosensación sino intencionalidad: "La retención no es una modificación en que

---

<sup>25</sup> John Locke, *An Essay on Human Understanding*, p. 194 (Vol.I). El último subrayado es mío.

los datos impresionales permanezcan conservados de modo ingrediente, sólo que justamente en la forma modificada, sino que es una intencionalidad y, por cierto, una intencionalidad de índole peculiar. Mientras un dato originario, una nueva fase surge, no se pierde la anterior, sino que es "conservada en el concepto" (esto es justamente "retenida")"<sup>26</sup>.

Esta teoría de la intencionalidad permite entender la retención como *constitución originaria del pasado*. La intención que antes era percepción de presente es ahora, en la retención, intención originaria de pasado. En la retención se constituye el pasado de modo originario, porque, en verdad, se trata de una intención de algo que no es en ningún sentido: el contenido sensible pasado, que ha sido totalmente sustituido por el del nuevo presente, ya no existe de ningún modo. Sólo la permanencia de la antigua intención hace que exista el objeto correspondiente a la protosensación, y deja así constancia de que esto mismo que ahora no es (como protosensación), sí *ha sido* (como protosensación) en el pasado. El *do* que acaba de sonar sigue siendo para la conciencia (como objeto intencional), pero ya no es protosensación, ya no es presente. Su ser para la conciencia es de muy distinto tipo: es *do* pasado. El pasado se intuye, pues, de modo totalmente originario.

### Intencionalidad temporal y Formas de Aprehensión.

La intencionalidad de la conciencia del tiempo, que se articula como percepción-retención, es bastante más compleja que la aprehensión perceptiva de las *Investigaciones lógicas* -intención final en la que se dan los objetos del mundo- y ya

---

<sup>26</sup> ZtB., p.471-2, Beilage IX.

no puede ser tematizada con la antigua teoría de las Formas de Aprehensión.

En este primer nivel constitutivo de la conciencia del tiempo no se puede hablar de un contenido sensible y de una intención simple que lo aprehende como objeto, pues en un único acto presente con un único contenido presente tenemos una doble intencionalidad, que sólo en uno de sus componentes es aprehensiva. La intencionalidad perceptiva es claramente aprehensiva, pues es una nóesis que aprehende la protosensación y la objetiva convirtiéndola en lo protosentido. Pero la intención retentiva no aprehende de ningún modo la protosensación presente, aunque coexista con ella.

En consecuencia, si tomamos la retención como acto aislado e intentamos aplicar nuestra antigua teoría de las Formas de Aprehensión, nos vemos conducidos a un gran absurdo, pues tendríamos que afirmar nada menos que lo siguiente. La intención de pasado enlaza un contenido vivido, la protosensación presente, con un objeto, que es el que venía representado por la protosensación anterior. Es claro que entre los dos términos enlazados no se da ninguna relación de semejanza o de igualdad, pues en ninguna parte está dicho que entre dos protosensaciones consecutivas haya de existir una relación de ese tipo. Por tanto, los dos términos se enlazan como no teniendo nada que ver el uno con el otro, y, como recordamos, esta es precisamente la Forma de Aprehensión propia de las intenciones signitivas. La intención de pasado sería, por lo tanto, una intención signitiva. Y esto es claramente absurdo.

Llegamos a esta conclusión tan insostenible porque hemos olvidado el dato clave de la continuidad de la intención. Aislar la conciencia de pasado y tratar de explicarla mediante una Forma de Aprehensión propia y exclusiva de

ella, ha de constituir necesariamente una seria deformación de los hechos, pues la intención de pasado sólo tiene sentido como permanencia de la antigua intención aprehensiva de presente. Como vemos, la intencionalidad de la conciencia interna del tiempo es bastante más compleja que la que se intentaba tematizar mediante las Formas de Aprehensión.

### La retención secundaria.

Al describir cómo se origina una retención, no he logrado ni mucho menos una teoría completa sobre la retención. ¿Cómo se enlazan unas retenciones con otras? ¿Hasta dónde llega el alcance de la retención? Mientras no responda a preguntas tan elementales como éstas, no puedo decir que haya tematizado con rigor el tema de la retención. Este es el momento de intentar hacerlo.

Parto, de nuevo, del presente de la protosensación: oigo cómo suena el tono *re*. En este presente se produce la retención del pasado y percepción del presente; no son dos actos distintos, sino momentos simultáneos de un único acto presente. El oír el *re* y el retener el *do* son simultáneos: la retención del *do* coexiste con la percepción del *re*. Introduzco ahora un nuevo presente en la descripción: el de la protosensación *mi*. Al intentar explicar en qué consiste este presente, aparece una dificultad realmente seria, que hasta ahora he podido ignorar porque he simplificado mucho el ejemplo. Se trata de que el nuevo presente (el de la protosensación *mi*) vuelve a encerrar una doble intención. Es percepción (el oír el *mi*) y a la par es retención... pero retención ¿de qué? Ya no es tan fácil precisar qué es lo retenido. Evidentemente, según he dicho tantas veces, el objeto de la percepción, el *re*, queda retenido (y coexiste con



la percepción del *mi* ). El problema es decidir qué sucede con el objeto de la retención: con el *do*. El *do* que antes estaba retenido ¿desaparece ya totalmente o sigue retenido en el nuevo presente?

Hasta ahora he podido ignorar esta dificultad, porque en el presente del *re*, que es el único que hasta el momento he explicado, lo retenido era el objeto del presente anterior: el *do*. Este objeto era único, porque el presente del *do* fue considerado como el inicio absoluto del proceso, con lo cual no venía acompañado de ninguna retención. En el presente del *do* no había un doble objeto: uno percibido y otro retenido, sino un único objeto percibido, que era el que en el nuevo presente pasaba a ser retenido. Pero en realidad, como se comprende fácilmente, el presente del *do* viene también acompañado de la retención del sonido anterior: un ruido ambiental, por ejemplo, o un silencio previo al sonar de la escala musical. He preferido ignorar este hecho, para facilitar la descripción de la retención en un primer momento, pero ahora es necesario enfrentarse al caso real no simplificado en el que el *re* es un presente no inicial, y, por tanto, se plantea la pregunta anterior: el *do* que está retenido, ¿sigue retenido en el nuevo presente del *mi*?

Parece que la única respuesta posible es que ha de quedar retenido y entonces se produce una "retención" de lo retenido. Escribo el primer término entre comillas, porque veremos que, en la teoría que propongo, no se trata de una retención en el sentido estricto que he estudiado hasta ahora, sino de lo que denominaré una *retención secundaria*. Pero he de advertir que ni este término, ni la teoría al respecto, están tomados de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* -aunque quizás coincida con lo que Husserl pensaba cuando escribió sus lecciones-.

Denomino *retención primaria* o en vivo a la retención en el sentido estricto fijado en el párrafo anterior, y afirmo que sólo se retiene primariamente el objeto de la percepción anterior, es decir, el objeto de la retención anterior no vuelve a ser retenido en este sentido primario. Por tanto, al producirse la percepción del *mi*, sólo el *re* es retenido. La retención anterior, la retención del *do*, ya no se ejecuta como tal retención (desaparece como acto retentivo). De no ser así la intención de la conciencia se tendría que extender sobre tres presentes en vez de sobre dos; y, en el momento siguiente, sobre cuatro presentes en vez de sobre tres; y así sucesivamente hasta que decidamos cortar el proceso de retenciones. Este extenderse de la conciencia es demasiado amplio como para ser postulado teóricamente, y por ello creo que es más correcto limitar la retención en vivo al presente anterior.

La retención anterior deja de existir. Esta afirmación aunque es cierta, oculta, en realidad, el punto más decisivo de la discusión, pues parece, a primera vista, que en el presente del *mi* ya no queda absolutamente nada del *do*. Si al sentir el *mi*, el *do* ha desaparecido totalmente, la conciencia del tiempo es algo bastante pobre. La conciencia no se reduciría a protosensación, sería capaz de apreciar el paso de una protosensación a otra, pero nada más. Una tercera protosensación no podría ser enlazada con las dos anteriores. Por ello es necesario afirmar que, aunque lo retenido no sea objeto de retención primaria, es objeto de otro tipo de retención: la secundaria.

Para explicar en qué consiste tenemos que volver al presente anterior (al del *re*), pues en él se produce una simultaneidad de intenciones que no he tematizado suficientemente. En el presente del *re*, la intención que retiene

el *do* coexiste con la nueva intención que aprehende el *re*. Ambas intenciones son simultáneas, pero no se funden. Son dos intenciones individualmente distintas, que dan objetos distintos (*do*, *re*) y de distinto modo (pasado, presente). En ellas, como sabemos, se constituye el presente y el pasado de modo originario; pero se constituye también algo más que no he tematizado hasta ahora. Debido a la simultaneidad de intenciones, se forma un vínculo temporal (o vínculo de sucesión) que liga ambos objetos, los cuales adquieren así nuevos caracteres noemáticos: los caracteres de posición temporal.

Dicho de modo más explícito, tenemos la intención hacia el *do*, pero la presencia simultánea de la intención hacia el *re* hace que la intención hacia el *do* sea de un tipo especial: el *do* se capta originariamente no sólo como *do* pasado, sino como anterior al *re*. El ser anterior al *re* es una característica noemática que le sobreviene al *do* debido a la existencia de la intención que capta el *re* presente. El *do* no sólo tiene sus propiedades como objeto sensible, sino su paso por el presente le ha dado una posición temporal: la posición anterior a la protosensación que ahora llena el presente. Y respecto al *re*, podemos repetir un razonamiento análogo. La presencia de la intención hacia el *do* retenido hace que el *re* se intuya no sólo como presente, sino como posterior al *do*, como después que el *do*.

En definitiva, en el presente de protosensación, en la coexistencia de percepción y retención, se constituyen de modo originario los vínculos temporales "antes de" y "después de"; se tiene conciencia originaria de dichos vínculos y, así, los objetos adquieren los caracteres objetivos correspondientes. El objeto de la retención no es sólo el *do* pasado, sino el *do* como anterior al *re*. Y el objeto de la

percepción no es sólo el *re* presente, sino el *re* en tanto que posterior al *do* pasado.

El resultado que aquí nos interesa es que estos caracteres noemáticos temporales se conservan mientras existe algún tipo de intención hacia el objeto; permanecen, pues, aunque desaparezca la situación intuitiva que ha originado dichas intenciones complejas, es decir, aunque desaparezcan la percepción y la retención viva en la que se han constituido. Por tanto, podemos afirmar que al ser retenida la intención se conservan los caracteres noemáticos temporales. Y se conservan como tales, es decir, no como datos intuitivos, como lo eran cuando se estaba produciendo la percepción y la retención viva, sino como datos objetivos, vacíos de plenitud.

Este resultado nos permite explicar en que consiste la retención secundaria que se produce en el presente del *mi*. En el presente anterior, en la percepción del *re*, el objeto de la percepción no era simplemente el *re*, sino el *re* en tanto que sigue al *do*, el *re* después que *do*. El "después" estaba dado de modo intuitivo: el *re* se percibía como después del *do* pasado. Al cambiar del presente del *re* al presente del *mi*, desaparece la intuición "en directo" de la sucesión del *do* y el *re*, el "después que el *do*" ya no es captado originariamente. Pero lo importante es que este vínculo temporal que se constituyó en el presente del *re*, se mantiene en el presente del *mi* como vínculo noemático. Se conserva como una propiedad más del objeto: como su posición temporal. Y aunque desaparezca la situación intuitiva que ha originado la intención que tiene por objeto la posición temporal, esta intención se conserva y, con ella, la característica objetiva. Se retiene un objeto que además de tener una intensidad, un timbre, etc... tiene una posición temporal. Esta posición como propiedad objetiva, y no como tiempo vivido, está dada en

una intención actual y por ello es algo para la conciencia, aunque no sea un dato originario (no es originario, porque el *do* ya no es objeto de retención primaria y, por tanto, no está captado originariamente como pasado). En una palabra, el *do* antes que el *re* ya no es objeto de retención primaria, pero sí de retención secundaria.

La diferencia entre la retención primaria y la secundaria es fundamental. *Sólo la retención primaria es constitutiva, sólo en ella se constituye el pasado como tal. Las retenciones secundarias son mera mención de pasados ya constituidos.* Dicho de otra forma: el primer salto al pasado es el único constitutivo, el único en que se intuye el pasado; todos los siguientes son mera mención de un pasado ya constituido. Mientras la retención primaria crea una conexión propiamente temporal, la retención secundaria consiste en conservar una conexión de sentido: los sentidos temporales "antes" y "después".

En resumen, el presente del *mi* podría describirse del siguiente modo: *mi* después que "*re-después que do*". El primer "después" es el rendimiento de un acto de retención, es tiempo vivido, conciencia del tiempo en sentido auténtico. El segundo, por el contrario, ya no es tiempo vivido. Es una propiedad temporal que pertenece al objeto *re*. Esta propiedad se constituyó de modo originario en el anterior presente, se asoció al objeto y por ello sigue retenido en este segundo presente. No es un "después" vivido, sino tan sólo "mentado". No hay, pues, retención de retención, sino retención del vínculo temporal objetivo constituido en la retención anterior (que no es retenida, sino que desaparece).

De modo análogo, en el siguiente presente el *fa* es percibido y se retiene un *mi* que está caracterizado como *mi*

después de *re*. Por tanto, el *re* sigue siendo objeto de una intención (ya no es una intención directa como en la retención, sino indirecta, que lo dona como característica noemática), y, según hemos dicho, por ser objeto intencional conserva su caracterización noemática como "después de *do*". Uniendo ambos resultados, se tiene una retención en la que se conserva un objeto con un doble vínculo signitivo temporal, es decir, se tiene *fa* después de *mi*-después de *re*-después de *do*. Es claro que este proceso puede continuarse las veces que sea preciso y, por tanto, queda explicado el fenómeno de la "retención" de lo retenido, es decir, el hecho de que la conciencia no se vea confinada al pasado inmediatamente anterior, sino que su intencionalidad abarque un tramo más o menos amplio de su pasado.

Pero ¿hasta dónde se extiende el tramo de retención secundaria? ¿Hasta dónde llega el hundirse cada vez más en el pasado de los objetos pasados ya constituidos?

Parece en principio que esta descripción puede extenderse indefinidamente. Husserl parece haber pensado esto alguna vez (quizás en 1920), según podemos comprobar en las *Análisis sobre síntesis pasivas*, aunque en 1925-6 ya prescinde de esta hipótesis<sup>27</sup>. Por otra parte, en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* reconocía un límite a la retención, aunque *idealiter* consideraba posible una

---

<sup>27</sup> Ver *Analysen zur passiven Synthesis*, *Hua.* XI, p. 177, donde Husserl afirma haber sostenido esta opinión, y también la nota del editor que remite a un texto probablemente de 1920 como aquel al que podría referirse Husserl.

A partir de ahora me referiré a esta obra con la abreviatura *A.P.S.*.

conciencia en la que la retención no tenga fin<sup>28</sup>. Para decidir esta cuestión, intentemos, en primer lugar, extender indefinidamente la conciencia del tiempo.

Supongamos que la descripción realizada refleja lo que sucede en todos los presentes, sin producirse ninguna quiebra en el proceso retentivo. Entonces, en cualquier presente actual hay una doble intención: la percepción de un objeto presente y la retención del objeto del presente anterior. Este último se da, a su vez, como posterior a todos los objetos que le han precedido en los anteriores presentes. Todo el pasado estaría, por tanto, retenido en el presente actual. Pero es claro que esto no es cierto descriptivamente. No puede sostenerse que en el presente actual haya infinitas intenciones que apunten a los infinitos vínculos temporales, que corresponden al objeto propiamente retenido. Al retener el *mi*, lo retengo como después del *re*, que a su vez viene después del *do*. Quizás el *do* también se dé como después de un cierto ruido ambiental y éste después de un silencio... Pero esta cadena tiene evidentemente un final. Mientras estoy inmersa en la redacción de este escrito, lo que me sucedió hace cinco años es totalmente ajeno a mi presente actual; no está siendo objeto intencional de mi presente. La conciencia no abarca todo el pasado de modo actual; sólo se dirige intencionalmente a algunas de estas conexiones temporales y, por tanto, sólo mienta como pasados ciertos objetos entre los múltiples posibles.

Hemos de afirmar, entonces, que la capacidad retentiva, entendida como capacidad de conservar conexiones temporales con objetos del pasado, es limitada. Llegamos un momento en que los objetos del pasado pierden la relación con el presente, en

---

<sup>28</sup> ZrB., p. 391. Ver también la nota 1.

que las conexiones temporales dejan de ser objeto de intención. Los objetos pasados dejan de ser para la conciencia, ya no hay ninguna intención presente que se dirija a ellos, ni siquiera como objetos no intuitos, sino pasados. Precisar de que depende el alcance de esta retención no es sin embargo tarea fácil. Para hacerlo hay que contar con un nuevo nivel constitutivo del que todavía no he hablado: aquel en el que aparecen los objetos inmanentes (pues sólo respecto a éstos se entiende la pérdida de propiedades objetivas). Cuando lo introduzca, volveré sobre este problema -en la tercera sección de esta misma parte-.

### Hundimiento de los objetos en el pasado.

Mediante la teoría de la retención primaria y secundaria se explica la conciencia interna del tiempo entendida en sentido amplio, es decir, no sólo como conciencia que constituye el pasado, sino como aquella que capta el *hundimiento* del objeto en el pasado, es decir, su ser cada vez más pasado respecto al presente.

El *do* se da como presente, luego como pasado, luego como más pasado (como anterior a algo pasado) y así sucesivamente. Al hundirse el objeto en el pasado varía su distancia hasta el presente vivo; está más atrás en el tiempo. Al aparecer un nuevo presente, todos los objetos retrasan su modo de donación temporal, se hacen más pasados. El *do* es anterior al *re*. Al aparecer el *mi*, el *do* ya no sólo es anterior al *re*, sino anterior al *re* que es anterior al *mi*. Al aparecer el *fa*, el *do* es anterior al *re*, que es anterior al *mi*, que es anterior al *fa*... Este hundimiento en el pasado es un rendimiento conjunto de ambas retenciones, la primaria y la



secundaria (aunque el primer hundimiento es producido directamente en la primaria).

La retención secundaria hace que el *do* se conserve como anterior al *re*, es decir, se conserva su posición objetiva en el tiempo, "do antes que re", pero el problema es explicar que esta posición objetiva cambie en su relación con el presente actual y sea cada vez más pasada. Para ello se necesita la retención primaria. Al aparecer el *mi* la retención primaria transforma el *re* en pasado y entonces se produce un hundimiento del *do* en el pasado, puesto que el *do* es anterior al *re* que ahora es el pasado propiamente tal, y, por tanto, el *do* no es simplemente anterior al *re*, sino anterior a un *re* que es anterior al *mi*. En consecuencia, el *do* se distancia del presente, por así decirlo, no un único lugar, sino dos, y está de este modo más atrás en el pasado que cuando todavía no había aparecido el *mi*.

El cambio de posición subjetiva, el hundimiento del objeto en el pasado es, pues, un rendimiento conjunto de la retención primaria y secundaria. La primera al transformar el presente en pasado, retrasa todas las conexiones temporales objetivas conservadas en la secundaria. Si nos imaginamos el tiempo objetivo como una cadena, la retención lo que hace es añadir un nuevo eslabón a la derecha de la cadena y con ello todos los eslabones anteriores, aun conservando su relación mutua, están más lejos del extremo derecho de la cadena. El segundo eslabón sigue estando a la izquierda del tercero, pero antes la cadena acababa en el cuarto eslabón y ahora he añadido un quinto. Esto hace que el segundo eslabón esté ahora más lejos del inicio de la cadena, es decir, del presente.

La diferencia entre el primer hundimiento en el tiempo y todos los siguientes es clara. Basta con darse cuenta de que

la peculiaridad del tiempo es que sólo el primer eslabón existe y, por tanto, las únicas transformaciones reales son las que se producen en él. Si aparece el sexto eslabón, el hundirse del quinto en el pasado significa un dejar de ser en sentido estricto (retención primaria). Sin embargo, el hundirse del segundo en el pasado que se produce simultáneamente debido a la aparición del sexto es un mero cambio de sentido en el reino del no ser (retención secundaria). El segundo eslabón no pierde nada de su ser, no era como protosensación y sigue sin ser. Su posición objetiva tampoco se ha modificado. Lo único que se ha modificado es el punto de referencia desde donde determinamos su posición temporal y, por tanto, su modo de donación. Ahora está más lejos del presente que antes. Por ello este hundimiento en el pasado propio de la conciencia del tiempo debe considerarse como meramente subjetivo.

### **La necesidad de introducir el yo en la descripción.**

¿No es la retención un simple nombre que utilizamos para esconder un problema que no sabemos resolver? La retención es un tipo de intención. Pero ¿qué es la intención? ¿No es un contenido ingrediente, con el mismo tipo de ser que la protosensación? ¿Cómo se explica entonces su permanencia? ¿No habría que introducir en la descripción un nuevo principio de unidad que dé cuenta de la permanencia de la intención?

La conciencia es más que protosensación. Lo que es conciencia sin ser protosensación, lo que es contenido ingrediente de la conciencia, pero no fenómeno sensible lo he denominado intención. Si la protosensación es lo dado a la conciencia, el material pasivo de la conciencia, la intención es la actividad de la conciencia, que en este primer nivel constitutivo consiste en rendir tiempo. En la retención la

intención permanece y, así, el objeto queda retenido. Esto significa que es la intención es capaz de existir en dos presentes: en el presente del *do* como intención perceptiva y en el presente del *re*, como intención retentiva del *do*. La intención tiene que ser capaz, por así decirlo, de saltar de uno a otro. Sólo así se explica el peculiar estar extendida la intención más allá de su contenido sensible apuntando hacia un objeto que ya no es como protosensación.

¿Cómo es posible que la intención, que es un contenido ingrediente exactamente igual que la protosensación sea capaz de permanecer en todos los presentes y sea capaz de "ir saltando" de uno en otro? Es claro que ha de haber algo más que contenido ingrediente del acto, si queremos explicar esta peculiar actividad de la intención en la conciencia del tiempo. Este algo más no puede ser el objeto, pues su ser es el que tratamos de explicar, sino que es justamente su polo opuesto: el sujeto. Es la subjetividad propiamente tal, frente al ser consciente (protosensación e intención) y frente al ser objetivo. En mi opinión, la intención sólo se puede entender como actividad de un sujeto, de un yo<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> La necesidad de introducir un yo para describir de modo apropiado la conciencia del tiempo, así como la teoría acerca del mismo que sostengo en este párrafo, no se encuentran en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* -ni en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*-, donde a Husserl le parecía que se podía -y se debía- prescindir del yo en las descripciones fenomenológicas. En *Ideas I* y en la segunda edición de las *Investigaciones* ya aparece la necesidad de hablar del yo, pero, como Husserl no repite en estas obras los análisis genéticos de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, es difícil saber si estaría de acuerdo con las tesis que aquí propongo. Además, en el resto de su obra, se suele referir a un yo con hábitos transcendentales, que pertenece, por tanto, a un nivel constitutivo muy superior al que aquí

¿Por qué hablar de un yo? Evidentemente no es un yo libre y personal, pues esta actividad de la conciencia interna del tiempo evidentemente no es libre. El yo no puede decidir dejar de constituir tiempo. La libertad del yo sólo se puede ejercer sobre un mundo constituido y lo que ahora analizamos es el nivel ínfimo de formación de este mundo. Pero se trata de un yo en el sentido de un *principio de unidad y permanencia* frente a la multiplicidad de la protosensaciones.

En efecto, la protosensación como objeto es protosensación para mí, y yo no soy protosensación, yo soy lo que es igual a sí mismo, aunque se modifiquen las protosensaciones. Sólo la permanencia del yo (en el cambio de los contenidos sensibles) puede garantizar la permanencia de la intención. El yo es el único capaz de generar una intención que permanece; si la intención es un funcionar, se trata del funcionar de un yo. El yo es, pues, el que -a través de la intención- retiene el objeto, lo mantiene en el ser y le da un ser estable frente al ser fugaz de la protosensación. El yo es el mismo en todos los presentes de protosensación, los objetiva sin identificarse con ninguno; por ello los puede sintetizar. El yo retiene lo protosentido mientras objetiva la siguiente protosensación y de este modo ambas objetividades se unifican en sucesión temporal. El yo es un polo de unidad que va recibiendo distintos contenidos de forma sucesiva, los capta como tales y los trasciende siempre en tres direcciones distintas: la de presente, la de pasado y la de futuro.

La siguiente analogía tomada del mundo objetivo nos permite entender la necesidad de introducir un yo en la descripción de la conciencia del tiempo. Tenemos un juego de

---

discuto. Frente a él, el yo que aparece en estos primeros niveles es un proto-yo, un mero principio de unidad, sin hábitos de ningún tipo.

construcción con pequeños ladrillos que se encajan perfectamente unos en otros y una cinta móvil en la cual están pegados los ladrillos. Esta cinta se mueve sobre un pequeño montículo y nosotros sólo vemos la cima del montículo. Al poner la cinta en funcionamiento van apareciendo uno a uno los diferentes ladrillos. El primero sube por un lado (sin ser visto) aparece arriba, donde lo vemos, y vuelve a caer por la otra ladera del montículo. Este aparecer representa la sucesión de protosensaciones (el aparecer, y no el mecanismo circular, claro está). Supongamos que cada vez que aparece un ladrillo hay una persona distinta que lo observa. El primer ladrillo lo ve Luis, el segundo Juan, el tercero Pedro... Es claro que así nunca se produciría una conciencia de la sucesión de ladrillos. Luis sólo sabe del ladrillo rojo, Juan del azul, Pedro del amarillo. Luis no sabe que su ladrillo rojo es el anterior al ladrillo azul. Ni Juan sabe que su ladrillo azul viene después que el rojo de Luis. Para que la unificación se produzca es necesario que haya una única persona, para la cual se produzca el proceso. Esta persona es la que desempeña el papel del yo. Ella realiza un proceso mental de unificación que se puede ejemplificar físicamente del modo siguiente. La persona toma el primer ladrillo (lo aprehende intencionalmente) lo conserva en la mano (lo retiene; ya no es el ladrillo real que no se puede desprender de la cinta móvil, sino el intencional que se ha separado de la cinta) y espera a que salga el segundo. Cuando este aparece, lo vuelve a tomar en la mano (con la otra mano) y lo encaja en el primero. Con la primera mano que ya ha quedado libre (ya no retiene) coge el tercer ladrillo y lo encaja en el segundo que, a su vez, tenía encajado el primero. La retención primaria es el mantener el ladrillo en la mano. El conservarse de las conexiones de ladrillos ya hechas es la retención secundaria y la fila de ladrillos es el pasado retenido.

Ya puedo precisar la relación entre el yo y el material sensible que unifica. El yo es aquel ser único para el que son las protosensaciones. Si sólo hay protosensación hay el mero aparecer, que puede entenderse como un caso límite: es aparecer ante sí mismo. El rojo aparece, hay el vivir el rojo, pero no hay un yo que viva rojo, que lo sienta. El supuesto yo se reduce a ver el rojo, ve rojo y nada más, desaparece cuando se acaba la vivencia del rojo; es decir, no se distingue del aparecer y por ello no es un yo. Pero si hay un yo que vive la protosensación, como su ser no coincide con el de la protosensación, se produce una distancia entre ambos y la protosensación se transforma en objeto. El yo convierte, pues, la protosensación en objeto (en objetividad, dicho de modo preciso); no hay el aparecer, sino el aparecer de algo ante el yo. El ser objeto es un rendimiento del yo, una consecuencia de su existencia como unidad distinta de las protosensaciones. El objeto es como objeto mientras el yo lo mantiene como polo de su intención.

Ahora se ve con total claridad la necesidad de hablar de intencionalidad del presente momentáneo. Antes de introducir el yo, justifiqué dicha intencionalidad apoyándome en la permanencia en la retención de lo protosentido, pues esto hacía necesario introducir la distinción intencional ya en el presente. Pero ahora vemos que esta distinción se puede explicar directamente por la presencia del yo en el presente momentáneo: el yo se distancia de la protosensación y la objetiva.

## CAPITULO IV

### ESTUDIO DEL PRESENTE Y DE ALGUNAS CUESTIONES ONTOLOGICAS

#### La heterogeneidad del tiempo.

Al hablar de la impresión como constitución del presente he eludido un problema muy importante: el problema del continuo. He hablado de un presente momentáneo, sin aclarar qué quiere decir esta expresión, pues puede tratarse, o bien del límite de un continuo o bien de una parte indivisible dotada a su vez de cierta extensión temporal. Una vez tematizado el acto completo del que el presente momentáneo forma parte, podemos tratar de decidir esta difícil cuestión.

Husserl entiende el tiempo vivido (es decir, el que hemos estudiado hasta ahora) como un continuo, y, por tanto, el presente como el límite de un continuo. El presente es "sólo un límite ideal"<sup>30</sup>; "una fase sólo es pensable como fase y sin posibilidad de una extensión. La fase del ahora sólo es pensable como límite de una continuidad de retenciones"<sup>31</sup>. Pero, en mi opinión, entender el tiempo vivido como un continuo es confundirlo con el tiempo objetivo del mundo. Veremos más adelante (a modo de apéndice), que el tiempo objetivo se puede espacializar y, por tanto, se le puede atribuir la continuidad que es la

---

<sup>30</sup> ZfB., p. 399.

<sup>31</sup> ZfB., p. 393.

característica básica del espacio objetivo<sup>32</sup>. Pero el tiempo vivido, al contrario que el objetivo, no debe tematizarse como un continuo. Y es que un continuo es homogéneo mientras que el tiempo vivido se caracteriza, precisamente por su heterogeneidad. En el tiempo sólo una parte es: el presente de la protosensación, y el resto de las partes no son: el pasado y el futuro no existen. La única existencia en sentido estricto es la del presente. Hay una heterogeneidad esencial entre el presente y el resto de las fases, que hace que el tiempo no se pueda entender como una suma homogénea de unidades, de presentes, en la cual cada presente es el límite de un continuo.

Si convertimos el presente, que es lo único que existe, en límite de un continuo llegamos a un contrasentido, porque es en un continuo existe el todo, pero no el límite por sí mismo. En efecto, el tiempo estaría compuesto tan sólo por no ser: el no ser del pasado, el no ser del futuro y, finalmente, el no ser del presente, pues éste, al ser un mero límite, carecería de ser propio. Dicho de otra forma, si la protosensación es un puro límite, entonces la protosensación no es, y no hay nada que pueda ser retenido. La protosensación tiene que ser, para poder ser retenida y permanecer como no ser.

Pero todavía puedo ofrecer otra formulación de este mismo asunto. El presente se caracteriza por ser indivisible: un presente no se compone a su vez de presente, pasado y futuro. Pues bien, esta indivisibilidad del presente en nuevas partes temporales rompe la homogeneidad que caracteriza los

---

<sup>32</sup> Las afirmaciones de este parágrafo se apoyan en el análisis del continuo espacial que realizaré en la cuarta parte de este estudio. Por tanto, sólo entonces pueden resultar plenamente comprensibles.



continuos. El presente es la mínima unidad temporal (la protosensación presente no puede contener partes de pasado), y, por esto, si intentamos convertir parte de ella en pasado nos encontramos con que nos quedamos sin nada. El presente es, pues, un mínimo sensible (respecto al tiempo), pero no el límite de un continuo. Es aquello que no podemos considerar sin alguna de sus partes; por tanto, no tiene partes, quitarle algo es aniquilarlo. Es la "duración" mínima que permite que aparezca la protosensación (si disminuimos esta duración, por poco que sea, la protosensación desaparece)<sup>33</sup>.

Según lo que acabamos de ver, la protosensación del presente momentáneo es una parte independiente, que podría existir por sí misma. Se podría objetar contra esto que, como afirmé anteriormente, la mera sucesión objetiva de protosensaciones no es una conciencia temporal: no se podría hablar, entonces, propiamente de un presente, si se considera que éste hace necesaria referencia a un pasado y un futuro. Esto es cierto, pero lo que interesa mostrar es que no por ello dejaría de existir la protosensación como "presente" eterno o atemporal, como ser autocontenido, sin ventanas que apunten a un pasado o a un futuro.

---

<sup>33</sup> He de señalar que no tendría sentido pedir que se precisara esta duración mínima, pues para hacerlo deberíamos contar con otro tipo de tiempo: el tiempo objetivo, que serviría como fondo para realizar la división de la temporalidad subjetiva en unidades mínimas. Es decir, se tomarían procesos físicos que comporten la aparición de la protosensación y se irían disminuyendo de duración, hasta que la protosensación dejara de producirse. La última protosensación aparecida sería el mínimo sensible y su duración exacta sería el tiempo objetivo correspondiente al proceso físico en cuestión. Pero, de momento no nos está permitido utilizar un tiempo objetivo del que hasta ahora lo ignoramos todo.

## El presente momentáneo como éxtasis temporal.

¿Cómo caracterizar el ser indivisible de la protosensación? No puede considerarse temporal, si por tiempo entendemos, tal como he hecho hasta ahora, el tiempo de la sucesión, del paso del ser al no ser, pues en el presente de la protosensación no hay rastros de pasado, ni de futuro; es puro ser, no contiene partes de no ser. El presente de la protosensación *no pasa en el tiempo, sino que en él se constituye el tiempo*. Pero puede hablarse de temporalidad en otro sentido: como el tiempo de actualización del ser -en este caso de la protosensación-. El ser tiene que dilatarse en el tiempo, tiene que durar en un sentido estricto de duración: como permanencia. No pasa en el tiempo, como las protosensaciones que pasan del ser al no ser. Tampoco dura en el tiempo, como veremos que duran los objetos inmanentes, que tienen partes que ya han dejado de ser. Sino que el ser permanece, se dilata en el tiempo; dura en el presente y en dicha duración absolutamente originaria se constituye el tiempo como paso del ser al no ser (como presente, pasado y futuro). A esta peculiar duración en el presente estricto la podemos denominar *éxtasis temporal*, dilatación temporal del sentir. La protosensación es un éxtasis temporal. Este es el dato más inmediato, es un *factum* que no puede tratar de explicarse a partir de fenómenos más sencillos.

Para terminar, he de hacer una precisión importante. Cuando en el ejemplo inicial de esta sección, consideré que cada nota musical era una única protosensación presente, lo que supuse es que el pianista "toca lo más rápido posible". Ahora ya puedo aclarar lo que significa esta modo objetivista y poco correcto de hablar. Se trata de que cada nota es un éxtasis temporal dado en el presente momentáneo, o dicho, de forma más explícita, que si la nota tuviera menos duración

desaparecería como protosensación, no sería audible. Que el pianista toca lo más rápido posible quiere decir que si tocara más rápido no podría oír las distintas notas sucesivas. Pero, como ya indiqué, la situación habitual es que una misma nota puede estar formada por muchas protosensaciones iguales sucesivas: el *do* no es, entonces, el contenido de un presente momentáneo, sino un tono que dura (lo que denominaré un objeto inmanente). Este es, sin duda, el fenómeno descriptivamente más accesible: es la sensación (la *hyle* o los contenidos representantes), que constituyen la base sensible para edificar la intencionalidad que apunta a objetos del mundo. Pero, como dije, la constitución del tono que dura (del objeto inmanente) sólo la podré explicar en la segunda sección, cuando introduzca las síntesis pasivas que completan la síntesis formal de la conciencia del tiempo.

### El presente vivo.

La teoría de la retención como acto originario permite justificar la utilización antes propuesta del término acto perceptivo como la mínima unidad intencional, formada por la percepción momentánea, la retención y la protención. Y es que, en efecto, la retención puede considerarse un acto perceptivo, porque, tal como hemos visto, la donación del pasado es tan originaria como la del presente. Entonces, la percepción como acto de constitución originaria no sólo capta el ser en tanto que es, sino también el no ser en tanto que no es -en tanto que ya ha sido-. Leamos un texto de Husserl en el que éste no duda en afirmar que la retención puede considerarse un acto perceptivo, si por "percepción" se entiende el acto en el que todo origen reside: "Pero si llamamos percepción al *acto en el que todo "origen" reside*, al que *constituye originariamente*, entonces el *recuerdo primario es percepción*. Pues sólo en el recuerdo primario

*vemos lo pasado*, sólo en él se constituye el pasado y, por cierto, *no representativa, sino presentativamente*. El ahora-mismo-sido, el antes en oposición al ahora, sólo puede ser contemplado directamente en el recuerdo primario; su esencia consiste en traer a intuición primaria y directa eso nuevo y peculiar, exactamente tal como la esencia de la percepción del ahora es traer directamente a intuición el ahora<sup>34</sup>.

Si entendemos percepción en este sentido que engloba la impresión, la retención y la protención, debemos introducir también un nuevo sentido de presente que sea el modo de donación que corresponde a esta percepción. Ya no será el presente momentáneo que hasta ahora es el único mencionado, sino el presente vivo (*lebendige Gegenwart*), que Klaus Held ha estudiado con detalle. Este es el presente de la conciencia propiamente temporal, que no se reduce a la mera protosensación del presente momentáneo, sino que incluye la intención en la que se constituye el presente momentáneo, pero también el pasado y futuro del objeto. Es un presente no abstracto, pues no sólo es presente del presente, sino presente del pasado y presente del futuro.

### **La sucesión de protosensaciones y el yo.**

En este nivel constitutivo de la conciencia del tiempo se habla de objeto en un sentido muy débil. En primer lugar, el ser objeto de la protosensación no se da como tal, sino que sólo se descubre en una descripción teórica del tipo de la que aquí realizo. La razón es que la conciencia madura está volcada en la intencionalidad que apunta al mundo externo y,

---

<sup>34</sup> *ZfB.*, p. 401.

en consecuencia, los objetos de este otro primer nivel constitutivo no se consideran como tales, sino sólo como base "no intencional" en la formación de los objetos del mundo. Pero, en segundo lugar, y lo que es más importante, es que se trata de un tipo muy primitivo de objeto. No es, por supuesto, una cosa del mundo, pero tampoco es un objeto inmanente (unidad que dura en el tiempo) de los que estudiaremos en la segunda sección, sino que es simplemente la protosensación objetivada. Por ello, mejor que hablar de objeto, es hablar de objetividad: lo protosentido es una objetividad sensible.

En el nivel de la conciencia del tiempo, el único ser en sentido estricto (es decir, distinto del ser como mero correlato) es el ser de las protosensaciones, que se reduce al aparecer, que es como presente momentáneo, como éxtasis temporal. La intencionalidad temporal es, precisamente, conciencia del sucederse de estas protosensaciones, de su paso incansable. En efecto, en el presente la objetividad sensible aparece como existiendo (pues la protosensación existe); pero en la retención la protosensación ya no existe, y, por tanto, la objetividad sensible no tiene cumplido su ser y se da como no siendo. En una palabra, si la protosensación aparece, la conciencia temporal da cuenta de su ser, y si no aparece, da cuenta de su no ser; así la conciencia del tiempo constituye el paso del ser al no ser de las objetividades sensibles. Estos resultados serán realmente interesantes cuando estudiemos los siguientes niveles constitutivos en los que la conciencia captará algo más que el mero paso de las protosensaciones: constituirá la duración, y entonces el ser ya no se identificará directamente con el aparecer sensible de la protosensación.

De momento lo que me interesa es precisar la relación entre las protosensaciones y el yo. El yo constituye las objetividades sensibles como tales y vive su unidad, pero no

crea el ser de las protosensaciones, ni su forma sucesiva. Es cierto que sólo se puede hablar de protosensaciones sucesivas una vez que se ha producido la conciencia del tiempo, sólo entonces se puede decir que lo unificado era sucesivo, es decir, sólo a partir del fenómeno podemos hablar del ser. Pero esto no significa que el yo que nos permite hablar de la sucesión de las protosensaciones sea el que crea su ser; en mi opinión, la sucesión objetiva de protosensaciones es un *factum* previo al tomar conciencia, que es el que hace posible la vivencia de la sucesión por un yo.

En efecto, el yo no produce la protosensación, no la crea, sino que la recibe: el yo es impresionado. La protosensación es lo dado de antemano al yo, lo que no es producto de ninguna constitución del yo. Por el contrario, la retención es un rendimiento del yo, el yo no recibe la retención, sino que la produce: el yo retiene. En este sentido propongo interpretar el texto de Husserl en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* en el que se caracteriza la impresión como el momento de introducción de novedad radical dentro de la corriente de vivencias -en el que, por supuesto, no se habla de yo, tal como he propuesto, sino tan sólo de la conciencia, que desempeña el papel de una subjetividad constitutiva y al mismo tiempo receptiva-: "La impresión originaria es el comienzo absoluto de esa génesis, la fuente originaria, a partir de la cual todo lo demás se engendra continuamente. Pero ella misma no es engendrada, ella surge, no como engendrada, sino a través de *genesis spontanea*, ella es generación originaria. Ella no crece (no tiene ningún germen), es creación originaria. (...) La conciencia no es nada sin impresión. Donde algo dura, A se transforma en  $XA'$ ,  $XA'$  se transforma en  $YX'A'$  etc. Pero la génesis de la conciencia va sólo de A a  $A'$ , de  $XA'$  a  $X'A''$ ; por el contrario el A, X, Y, no es nada engendrado por la conciencia, sino que es lo originariamente generado, lo

nuevo, lo que llega a ser de modo ajeno a la conciencia, lo recibido, frente a lo engendrado por la espontaneidad de la conciencia"<sup>35</sup>.

Pero aunque el yo no cree la protosensación, se podría pensar que quizás sí cree su forma sucesiva, es decir, que quizás carezca de sentido afirmar que la sucesión existe previamente a la vivencia de dicha sucesión por el yo<sup>36</sup>. Y es que, en principio, lo único previo a la vivencia de la sucesión es la *posibilidad* de sucesión vivida. Las protosensaciones tienen un determinado ser, son como son, y este ser que hace posible la vivencia de la sucesión. Pero esto no es decir mucho, no es afirmar que las protosensaciones son sucesivas, pues bien pudiera suceder que sea el yo el que, al vivirlas, les diera su forma sucesiva. Las protosensaciones previas serían entonces una mera posibilidad *vacía*, permitirían la vivencia de la sucesión, pero lo propio de la sucesión sería aportado por el yo. Esto es lo que sucede, precisamente, en el caso del tiempo, en que la vivencia del pasado como pasado es un rendimiento del yo. En este caso, las protosensaciones tienen un ser que hace posible la conciencia del tiempo, pero no se puede afirmar que ellas poseen la forma temporal antes de la vivencia. Lo que tenemos que ver, pues, para decidir si se puede afirmar que las protosensaciones son sucesivas antes de ser vividas como tales, es cuál es exactamente el rendimiento del yo en la vivencia de la sucesión.

---

<sup>35</sup> *ZfB.*, p. 451 (Beilage I).

<sup>36</sup> Vivencia significa en toda esta discusión fenómeno consciente en sentido amplio, sin decidir si hay o no atención. La vivencia de la sucesión como tal es el darse de modo consciente la relación de sucesión, es decir, es lo que he denominado conciencia temporal.

El rendimiento de unificación del yo en la conciencia del tiempo es totalmente *pasivo*, es una mera consecuencia de su ser como unidad y permanencia. El yo sólo tiene que ser, porque al ser como unidad que permanece aprehende las protosensaciones, y la síntesis se produce necesariamente. Se puede hablar de actividad de unificación, en el sentido de que hay un resultado de la actividad, hay una obra hecha, que es la unidad lograda. Pero, si queremos ser precisos, hay que hablar de pasividad, porque el lograr este resultado no le "cuesta" nada al yo, el yo tan sólo tiene que ser. Es como un dique que por el hecho de estar impide que se desborde el agua: realiza una actividad -pues el agua no se sale-, pero pasiva -el dique no hace propiamente nada-. (Deja de haber pasividad, cuando en vez de un dique, hay una bomba automática que expulsa el agua). Además la pasividad del yo no es libre. No es una pasividad accidental dentro de la vida, pues la vida propiamente tal (la de un yo libre con hábitos) sólo aparecerá en niveles constitutivos muy superiores; no es, pues, el decidir no hacer nada, sino que se trata de la ejecución de la misma esencia del yo. El ser del yo consiste en ser identidad y permanencia, y esta pasividad es previa a la libertad.

Estas reflexiones permiten afirmar que hay sucesión antes de que el yo tome conciencia de la misma. La razón es que el yo sólo aporta la unidad y la permanencia, es decir, sólo aporta el vivir la sucesión como tal mediante el mantenimiento en el ser del pasado -a este rendimiento es justamente a lo que denominamos tiempo-. Por tanto, el yo no crea las protosensaciones de forma sucesiva, sino que es impresionado por una serie de protosensaciones y es el peculiar ser de las mismas lo que hace posible vivir la sucesión unificada: si todas las protosensaciones se dieran a la vez, la conciencia del tiempo sería imposible; si la protosensación no dejara de ser, no podríamos vivir su no ser.



La protosensación es la que aparece y desaparece; el yo no decide nada al respecto, se limita a recibirlo como dato, a ser impresionado. La forma de sucesión es, pues, algo dado al yo. Ciertamente, sólo se sabe de ello cuando el yo lo vive como tal, pero, debido a la pasividad del yo en la vivencia, podemos afirmar que su ser es previo a dicha vivencia. En este sentido la sucesión de protosensaciones puede considerarse una sucesión "real" y no un mero rendimiento del yo<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Pero no debemos olvidar que, a pesar de todo, la sucesión no tiene un ser sustantivo, sino relacional, y por ello necesita un yo para ser vivida como tal, para ser consciente, es decir, para dejar de ser mera sucesión y convertirse en conciencia del tiempo.

## APENDICE A LA SECCION PRIMERA

### LA CONSTITUCIÓN DEL FLUJO TEMPORAL

En mi descripción de la conciencia interna del tiempo he explicado cómo se produce la conciencia temporal, la conciencia del transcurrir de las protosensaciones. Este es el lado objetivo, por así decirlo, de la unificación del yo. El lado subjetivo, esto es, la unificación de los sucesivos actos que integran la conciencia en una única corriente de vivencias ni siquiera lo he mencionado. Indico ahora cómo creo que habría que plantear este complejo problema.

En nuestro ejemplo inicial, teníamos un primer presente que es un único acto con doble intención: *do* pasado *re* presente, y un segundo presente, en el que tenemos de nuevo un único acto con dos tipos de intencionalidad: *re* pasado y *mi* presente. Era claro que los dos actos (los dos presentes) no pueden ser simultáneos: si existe uno, el otro no existe en ningún sentido; el acto *mi* presente no puede ser, a la vez, *re* presente. Pues bien, los actos -compuestos por la protosensación más la doble materia intencional (perceptiva y retentiva) que crea el yo para unificar las protosensaciones- son individualmente distintos y sucesivos y, por tanto, forman una sucesión como la de las protosensaciones. Una vez explicada la conciencia de la sucesión de protosensaciones lo que queda por resolver es cómo se unifican los actos, es decir, como se produce la conciencia de la sucesión de los actos (en los que, a su vez, se tiene conciencia de la sucesión de protosensaciones).

Para poder explicar la conciencia de la sucesión de los actos, éstos han de desempeñar el mismo papel que en mi descripción anterior desempeñaban las protosensaciones. Esto supone que se han de convertir en objetos de percepción interna,

lo cual exige la existencia de un doble acto -según la descripción de la percepción interna propuesta en la segunda parte-. Pero, además, ahora sabemos que la intencionalidad del segundo acto ha de ser un rendimiento del yo. Es el yo el que se distancia de un acto y lo objetiva, constituyendo así el segundo acto de percepción interna. Una vez objetivado, lo retiene y sintetiza del mismo modo que sucedía con las protosensaciones. La diferencia con la conciencia del paso de las protosensaciones es que aquí hay un doble acto y, por tanto, se trata de una conciencia proplamente reflexiva. De la sucesión de los actos que integran el río de la conciencia sólo se tiene conciencia si se produce una reflexión del yo.

El problema que se plantea es que el segundo acto reflexivo, que realiza el yo para captar la sucesión, vuelve a ser una parte del río de conciencia y de nuevo debe ser unificado con el resto de los actos. Para poder llevar a cabo esta unificación temporal, se necesita una segunda reflexión y así hasta el infinito. Sin duda, ésta es la objeción más fuerte que se puede hacer a la teoría que acabo de defender.

En las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, Husserl considera que este problema del regreso al infinito es insoluble y, por ello, niega la necesidad de un doble acto reflexivo y de un yo. Defiende una teoría de la percepción interna no intencional (al estilo de la de Franz Brentano), que ya vimos que estaba más de acuerdo con su peculiar esquema de las Formas de Aprehensión. Según esta teoría, las vivencias tienen una doble intencionalidad: hacia su objeto y hacia sí mismas. Esta segunda intencionalidad es lateral, no objetivante y, por tanto, no necesita un segundo acto. La conciencia del flujo de la conciencia se produce, entonces, tan sólo con la retención en vivo que he tematizado anteriormente. Al conservarse la intención, se conserva en su doble dirección primaria y secundaria, y por tanto, se retiene no sólo el objeto del acto anterior, sino el propio acto. Se produce, pues, una retención de

la retención (pues en el acto anterior había una fase de retención) y no sólo de lo retenido, tal como yo he propuesto. A esto Husserl lo denomina la "Längsintentionalität". Ella permite que el rfo de la conciencia sepa de sí mismo, sin necesidad de un segundo rfo. El rfo es la subjetividad absoluta<sup>38</sup> y, por tanto, ya no hay necesidad de un yo.

Pero hemos visto que si la intención hacia el acto no es un segundo acto, sino una parte del primer acto no reflexivo, es imposible que al desaparecer dicho acto permanezca la intención. Esto sólo es posible si la intención es un segundo acto, que no desaparece cuando sus contenidos representantes (en este caso el acto completo) han desaparecido. Esta segunda intención que es capaz de objetivar el primer acto es, necesariamente, el rendimiento de un yo, que permanece en el transcurrir de sus propios actos. En conclusión, a mi juicio, el rfo de la conciencia para saber de sí necesita un segundo rfo; él está muy lejos de ser la subjetividad absoluta y el intento de Husserl de evitar el regreso al infinito resulta fallido.

Pero existe otra forma de solucionar el problema que sí considero concluyente. El argumento del regreso al infinito supone que la conciencia ha de saberse siempre a sí misma como unidad global de todos sus actos. Pues bien, se trata de mostrar que, aunque la conciencia del paso de los propios actos se necesita para elaborar una teoría de la retención, lo cierto es que normalmente no se tiene esta conciencia, sino que se trata de un hecho al que el yo es ajeno. El yo es permanente presente; vive como tiempo el transcurrir de sus protosensaciones, pero no vive la sucesión de los actos en los que se vive el transcurrir de las protosensaciones. Es decir, el flujo en el que se capta el flujo de las protosensaciones no es a su vez captado como tal. Por tanto,

---

<sup>38</sup> *ZfB.*, p. 429.

no se puede producir ningún tipo de regreso al infinito, porque ni siquiera se produce el inicio del proceso.

## EL TIEMPO OBJETIVO DE LA CONCIENCIA

Aunque lo único que necesito en mi investigación es la tematización del tiempo subjetivo, del constituido en la conciencia interna del tiempo, la misma exposición hecha hasta ahora permite plantear el problema del tiempo objetivo -referido, claro está, al ser de la conciencia y no al del mundo-.

El objeto del presente se hunde en el pasado: se da como presente, luego como pasado, luego como anterior a un objeto pasado, luego como anterior a un objeto anterior a un objeto pasado... y, finalmente, no se da de ningún modo: la conexión temporal que lo liga al presente desaparece<sup>39</sup>. Este hundirse en el pasado que acaba en la desaparición es variación en el modo de donación, del objeto en el cómo. Pero en esta variación hay algo que permanece inmutable: el tiempo objetivo. "En el flujo temporal, en el continuo hundirse en el pasado se constituye un tiempo objetivo no fluyente, absolutamente fijo (feste), idéntico. Este es el problema"<sup>40</sup>.

El tiempo objetivo es el rendimiento propio de lo que he denominado retención secundaria. Este tipo de retención conserva una propiedad decisiva del objeto sensible: su posición temporal. El *re*, mientras se hunde en el pasado, es siempre el mismo *re*, con la misma posición temporal. Se constituye así un

---

<sup>39</sup> He de prescindir aquí de la permanencia del pasado como memoria y como hábito, pues sólo cuando introduzca el tema de las síntesis pasivas podré tratar esta cuestión.

<sup>40</sup> *ZfB.*, p. 420.

tiempo objetivo, pues los objetos sensibles quedan ligados por conexiones temporales objetivas que ya no hacen ninguna referencia al presente de la conciencia. El tiempo objetivo es inmodificable, está formado por lugares fijos e inmutables. Si el *do* ha sonado antes que el *re*, nada ni nadie puede lograr invertir este orden temporal, nada ni nadie puede conseguir que el *do* haya sonado después que el *re*. El tiempo es "una forma fija eterna, pues cada ente conserva su posición temporal. Ni siquiera un Dios puede cambiar los lugares de los sucesos en el pasado"<sup>41</sup>.

Puedo ya precisar la diferencia entre el tiempo objetivo y el subjetivo. El objetivo es el orden temporal que conserva la retención secundaria, el subjetivo es el que mide la distancia hasta el presente vivo (el hundimiento del objeto en el pasado). La posición temporal dada por el tiempo objetivo es una propiedad del objeto, es independiente de donde se sitúe el presente de conciencia, mientras que la dada por el tiempo subjetivo se modifica al cambiar el presente y, por tanto, no se puede considerar como una propiedad objetiva, sino como un modo de donación (subjetivo). La posición temporal objetiva de un suceso (de la aparición de una protosensación) se determina no respecto al presente, es decir, respecto a lo que ha sucedido tras él, sino respecto a lo que ha sucedido antes, respecto al pasado: el *re* ha sido después del *do*. Esto permanece necesariamente fijo. Lo que varía es el modo subjetivo de donación que es el que se determina respecto al presente: el *re* se hunde cada vez más en el pasado, porque se aleja cada vez más del nuevo presente.

El tiempo subjetivo puede entenderse como escorzo del objetivo, pues es un modo de donación; el hundirse los objetos en el pasado es una especie de perspectiva temporal, análoga a

---

<sup>41</sup> D.R., p. 65.

la espacial<sup>42</sup>. Presente y pasado son "modos de orientación temporal"<sup>43</sup>. El tiempo objetivo no es parte del subjetivo, es lo constituido en el subjetivo: "El "campo temporal originario" no es algo así como un pedazo del tiempo objetivo, el ahora vivido no es, tomado en sí mismo, un punto del tiempo objetivo"<sup>44</sup>. Los términos del lenguaje maduro que describen la sucesión objetiva (no necesariamente vivida por una conciencia) obtienen su sentido de la conciencia del tiempo. A es antes que B, C después que B... Estos términos, "antes" y "después", sólo cobran su significado a partir de la conciencia del tiempo. El ser respecto al que se predica el "antes" o el "después" tiene que considerarse como presente, como "ahora" -aunque, curiosamente, este término ya no tenga sentido en la sucesión objetiva-, pues sólo entonces se entienden el "antes" y el "después" como el pasado y el futuro que se constituirían a partir de dicho "ahora".

¿Qué tipo de ser tiene el tiempo objetivo? ¿Desaparece el tiempo objetivo cuando desaparece la retención secundaria en la que él se constituye? Al desaparecer la retención desaparece también el ser como objeto (pues no hay ninguna intención que justifique este ser), pero la sucesión objetiva del tiempo se conserva como ser ideal: queda el haber sido objetivo, el haber sucedido A, B, C, D... Más que de un ser ideal, se trata de una verdad ideal. Si se han sucedido las protosensaciones A, B, C, D, entonces el haber sido A, B, C, D es una verdad ideal (por contraste con el haber sido B, C, A que no es una verdad ideal).

---

<sup>42</sup> *ZiB.*, pp. 387-8.

<sup>43</sup> *ZiB.*, p. 388.

<sup>44</sup> *ZiB.*, p. 370. Aunque en este párrafo, Husserl confunde el tiempo objetivo con el tiempo real que sucumbe a la reducción, y, por tanto, considera que de este tiempo objetivo no se puede hablar, su afirmación es perfectamente válida si la aplicamos al tiempo objetivo reducido.

Es decir, dado un hecho, como pueda ser el sucederse de las protosensaciones, automáticamente se tiene la verdad ideal correspondiente, pues siempre se puede afirmar con verdad el haber sido de las protosensaciones: "las protosensaciones se han sucedido en tal y tal tiempo" es siempre una proposición verdadera. La verdad ideal que afirma el haber sido de una sucesión se comprueba en el recuerdo de la misma conciencia que ha vivido la sucesión. *Idealiter* siempre es posible recordar la sucesión. Esto significa, que aunque de hecho el recuerdo falle y sea realmente imposible recordar algo, es posible pensar una conciencia más perfecta capaz de recordarlo (lo que no se puede pensar es una conciencia que recuerde algo que no ha sido). La sucesión es, pues, reidentificable en el recuerdo<sup>45</sup>. En este sentido lo pasado tiene un ser que consiste en ser reidentificable (en el recuerdo). El tono que ha sonado es un objeto ideal que puedo reidentificar cuantas veces quiera y en esta posibilidad de reidentificación consiste su ser ideal.

Por supuesto, el ser que he tematizado es el del tiempo objetivo de la conciencia, no el del mundo. Esto se muestra en el hecho de que sólo la conciencia que lo ha vivido lo puede actualizar como recuerdo; ninguna otra puede reidentificar los mismos puntos temporales. En cambio, el tiempo objetivo del mundo es la sucesión de objetos trascendentes y éstos son accesibles a cualquier conciencia, lo cual permite que cualquier sujeto pueda reactualizar su sucesión en el recuerdo. Del tiempo objetivo total forman parte todos los acontecimientos del mundo, incluso aunque no hayan sido objetos reales para ninguna

---

<sup>45</sup> En el caso de que el recuerdo sea "realmente" posible, se puede afirmar que el pasado -además del ser como tiempo objetivo- tiene un cierto ser en tanto que permanece como memoria. Pero, como he dicho, de estas cuestiones sólo podré hablar cuando introduzca las síntesis pasivas.



conciencia: nadie ha tenido noticia del crecimiento de una planta en la selva amazónica, pero este crecimiento se ha producido en el tiempo objetivo. Todos estos acontecimientos son objetos posibles para una conciencia ideal. Para ella todo es recuperable, pues no es más que la cara subjetiva de la objetividad. Sin embargo, del tiempo de la conciencia tan sólo pueden formar parte aquellos acontecimientos que han pasado por el presente de *mi* conciencia.

Para terminar, me gustaría señalar que el tiempo objetivo de la conciencia (y todavía más claramente el del mundo) es un tiempo espacializado y como tal puede considerarse un continuo matemático. Por ello Husserl se refiere a él como el tiempo que se puede medir, que miden los relojes. Para medir el tiempo hemos de convertirlo en espacio, hemos de atribuir un número a cada momento del tiempo de forma tal que dicho número recoge los anteriores, los contiene. En el tiempo objetivo se suman los distintos presentes y esta suma se identifica con el tiempo. Una hora no es el sucederse de los sesenta minutos, sino la suma de ellos dada simultáneamente. Todas las partes se consideran existiendo a la vez, no se diferencia una parte presente del resto pasado, no se diferencia el ser del no ser. En una hora ninguno de los sesenta minutos es el presente, todos ellos son estrictamente equivalentes.

El tiempo objetivo se convierte así en un continuo que se puede dividir al infinito. Se considera el tiempo como una recta real: entre el segundo 1,8 y el 1.9 hay infinitos números reales, es decir, hay infinitos puntos temporales. En cada supuesto presente, por muy breve que sea, puedo encontrar infinitos presentes y, por tanto, el presente en sentido estricto no es más que el límite de esta división al infinito; es una unidad no temporal, un punto matemático. Pero, sin duda, esta caracterización del tiempo objetivo como un continuo se entenderá mejor cuando tematice la continuidad del espacio. De momento lo único que me interesa señalar es la profunda

diferencia que existe entre el tiempo subjetivo, que establece una heterogeneidad radical entre el presente y el resto de los modos temporales, y el tiempo objetivo que se homogeneiza al modo de un continuo espacial.

## SECCION SEGUNDA

### CUASI-ESPACIALIDAD DEL PROTOSENTIR

#### CAPITULO I LA OBJETIVIDAD SENSIBLE COMO PUNTO INEXTENSO

##### La protosensación visual como punto inextenso.

En esta sección me voy a ocupar del rendimiento de un presente momentáneo en un acto de percepción externa, es decir, de lo protosentido en el presente momentáneo, de la objetividad sensible, o dicho todavía con otras palabras, del contenido del presente (la protosensación) pero en tanto que captado por un yo. En el nivel constitutivo que hasta ahora he considerado la única función que tiene el yo es constituir el tiempo, es decir, dar permanencia a la objetividad sensible, para que pueda permanecer como pasado: lo protosentido se diferencia de la protosensación, porque puede permanecer cuando ésta pasa. Pero la posibilidad de permanencia no tiene ningún valor en la investigación que ahora voy a realizar, puesto que me limito a un presente momentáneo y prescindo, por tanto, del problema del tiempo. Por consiguiente, puedo de momento identificar lo protosentido con la protosensación (aunque he de precisar, ya desde ahora, que, según la teoría que propondré en esta sección, será necesario establecer de nuevo esta distinción en el presente momentáneo).

"La protosensación es un punto sin ningún tipo de extensión temporal o espacial, es decir, se trata de algo totalmente ajeno al tiempo y al espacio". Este tesis, aunque

pueda parecer extraña, tiene una larga tradición. Es lo que viene a sostener Immanuel Kant al considerar el espacio y el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad, mientras que la sensación, el "efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados", es *a posteriori* (sólo se conoce una vez producida la afección). El espacio y el tiempo son las formas o intuiciones *a priori* que ordenan y unifican lo diverso de la sensación. La sensación, por tanto, sólo tiene intensidad, pero no tiene ningún tipo de extensión, ni temporal, ni espacial. Es claro que lo que Kant denomina sensación desempeña el papel de lo que técnicamente he denominado protosensación y su tesis sería, por tanto, que la protosensación es instantánea e inextensa.

Respecto a la extensión temporal de la protosensación hemos visto que el planteamiento de Kant es, en parte, correcto. La protosensación no es temporal, si se entiende el tiempo en el sentido estricto de sucesión, de paso del ser al no ser, de realidad que incluye el pasado y el futuro como partes integrantes. Desde este punto de vista, la protosensación no posee forma temporal y el planteamiento kantiano es acertado. Pero también vimos que no se puede eliminar toda temporalidad de la protosensación, sino que hay que afirmar que es duración como plenitud de ser, como éxtasis temporal. Y entonces la tesis de Kant no sería totalmente correcta.

Pero por lo que respecta a la extensión espacial de la protosensación, la teoría que defenderé en esta sección es muy distinta de la kantiana. Lo que intentaré demostrar es que la protosensación, en ciertos casos, posee una cierta extensión espacial. Para ello empezaré estudiando lo protosentido y mostraré que se puede hablar de una espacialidad vivida como tal. Esto nos permitirá descubrir también una espacialidad en la protosensación. Pero, por supuesto, al igual que la

temporalidad de la conciencia interna del tiempo no es un tiempo objetivo, tampoco esta espacialidad de las protosensaciones es una espacialidad objetiva, sino de lo que denominaré un cuasi-espacio subjetivo. Entre las protosensaciones que poseen espacialidad están las visuales, que, como he dicho, son las únicas de las que me ocupo en este trabajo.

### **Teoría de Husserl: la protosensación no es espacial.**

Husserl se habría decidido, seguramente, por la tesis de la espacialidad de la protosensación, si hubiese tematizado con detalle este problema. Pero su forma de tratar la cuestión es muy ambigua y la mayoría de las veces parece, por su modo de hablar, que no considera la espacialidad como constitutiva de la protosensación. Las protosensaciones parecen consistir en un conjunto de "puntos sensibles" no espaciales, que impresionan la conciencia en un presente puntual. De este modo se incorporan a la síntesis de la conciencia interna del tiempo y sólo como resultado de dicha síntesis aparece una cierta espacialidad.

En efecto, en primer lugar, las expresiones que utiliza Husserl en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* para caracterizar el contenido del presente momentáneo no son las más apropiados para poner de relieve el fenómeno de la espacialidad, sino que parecen sugerir más bien lo contrario: una multiplicidad dispersa de datos puntuales que necesitan ser unificados por algo distinto de ellos mismos. Las protosensaciones, las sensaciones, los protocontenidos, los datos de sensación..., parecen ser puntos sensibles que sólo en una multiplicidad sintética permitirían la aparición de algo así como la espacialidad.

En segundo lugar, es muy significativo el ejemplo que Husserl utiliza en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* para describir la temporalidad. El objeto inmanente que dura en el tiempo de la conciencia es un tono y, por tanto, las protosensaciones consideradas son las auditivas. En el contenido sensible que llena el presente de un tono difícilmente podemos encontrar ningún tipo de extensión espacial. La protosensación sonora es un punto inextenso. El estudio de un tono no nos permite ni siquiera plantear el problema de la espacialidad de la protosensación. Cosa muy distinta sería si Husserl se preocupase de estudiar no un tono aislado, sino un conjunto de sonidos que suenan en el mismo presente: la captación de tonos en estéreo, a los que además podríamos añadir algún ruido de fondo, haría la cuestión de la espacialidad bastante más complicada. Pero al margen de este problema, y aceptando que una protosensación sonora no posee ningún tipo de extensión espacial, la pregunta que surge es si podemos afirmar lo mismo de una protosensación visual. ¿Una protosensación visual es inextensa como lo es una auditiva? Este es el problema que Husserl ni siquiera plantea en sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*.

Es cierto que Husserl habla también en estas lecciones de colores y no sólo de tonos. Pero lo hace muy de pasada, al tematizar la simultaneidad y lo que afirma no va en la línea de defender una espacialidad del color, frente al ser no espacial del tono. Al contrario: la protosensación visual a partir de la que se constituye el color se pone en estricto paralelo con la protosensación auditiva a partir de la que se constituye el tono: "a, por ejemplo, un tono, se constituye en un punto temporal según una fase determinada de su duración a través de una protoimpresión  $\alpha$ . Sea  $b$  una unidad inmanente coexistente, por ejemplo, un color y sea considerado un punto "simultáneo" con aquel punto tonal. A

este corresponde en la constitución la impresión originaria  $\beta$ "<sup>46</sup>. Como la protosensación sonora es claramente inextensa, parece lógico concluir que la visual también lo es, pues, si se considera extensa, ¿por qué no hablar directamente de un campo visual? ¿Por qué hablar del color como si hubiera protosensaciones cromáticas aisladas, que sólo en su segundo momento pasar a formar un campo visual? El fenómeno que hay que explicar es la extensión de un único color en el campo sensible, y no la relación entre una pluralidad de protosensaciones cromáticas.

Un intento de explicar la constitución en el tiempo de un objeto inmanente no sonoro, sino visual, lo encontramos en los *Analisis sobre síntesis pasivas*: "Los objetos hiléticos se *constituyen* (...) *son* en un *devenir* constituyente; en cada fase de este devenir tenemos contenidos de fases, que no son ya objetos ellos mismos y que, sin embargo, no son nada. Lo que en la unidad de una fase momentánea pertenece a uno y al mismo objeto que se constituye, por ejemplo a una mancha de color en el campo visual, tiene que tener alguna unidad de copertenencia frente a aquello que en mismo punto del tiempo pertenece constitutivamente a otro objeto. En el paso de un ahora momentáneo al siguiente ahora momentáneo deben enlazarse en copertenencia el contenido de uno y otro momento (...). La unificación constitutiva, la fusión en *un* objeto, la separación de todo otro objeto se encuentra pues bajo las condiciones esenciales elementales según la forma y el relleno de la forma. Lo elemental no son ya objetos concretos, sino fases de objetos, puntos sensibles (*sinnliche Punkte*), por decirlo así"<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> ZfB., p. 468.

<sup>47</sup> A.S.P., p. 164-5.

Lo elemental, el contenido de cada fase del devenir temporal no son objetos y no son nada: son "puntos sensibles", dice Husserl utilizando una expresión muy significativa. Seguramente el carácter puntual que se le atribuye se debe a que se trata del contenido de un presente que, como sabemos, Husserl tematiza como un mero límite (tesis con la que, según ya señalé, no estoy de acuerdo). Podría pensarse entonces que estos puntos tienen extensión espacial, pero, si la tienen, ¿por qué hablar de puntos sensibles y no de campos sensibles (instantáneos, si se quiere conservar el carácter puntual del presente)? Estos puntos sensibles, ¿no parecen más bien protosensaciones inextensas que han de recibir una forma espacial al igual que reciben una temporal? Así parece, en efecto. Las protosensaciones parecen ser para Husserl una multiplicidad de puntos inextensos, tanto temporal como espacialmente.

En un significativo texto de *Fantasma, conciencia de imagen, recuerdo*, Husserl niega la espacialidad no sólo a la protosensación, sino incluso a la sensación tal como se entiende en las *Investigaciones lógicas*, es decir, como el rendimiento de la conciencia del tiempo: "Pensemos un momento, ¿qué es sensación? Una conciencia inmanente pura de un contenido sensible. En ella no se halla nada de presente espacial (räumlicher Gegenwart). Pero sí esencialmente de presente temporal (aunque tampoco puntual), pues sensación no es otra cosa que *conciencia inmanente y originaria del tiempo*"<sup>48</sup>.

Podría pensarse que la exposición que acabo de hacer es demasiado parcial para reflejar con rigor el pensamiento de

---

<sup>48</sup> *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, 1898-1925, Hua. XXIII, p. 251.



Husserl. Hay otros textos en la obra publicada de Husserl en que parece defenderse justamente la tesis contraria. En *Cosa y espacio*, Husserl no duda en atribuir extensión espacial a los contenidos de sensación (o contenidos físicos, como también se los denomina en este escrito)<sup>49</sup> y considera claramente el campo visual como una extensión -tesis que se repite también en otras obras de Husserl-: "Los contenidos exhibitivos del total fenómeno visual configuran una conexión continua: la denominamos el campo visual. El campo es una *extensión preempírica* (präempirische Ausdehnung) y tiene su plenitud visual determinada de tal y tal forma"<sup>50</sup>. Igualmente, en *Ideas I* Husserl habla de un "extenderse" ("Ausbreitung") inherente a la *esencia* inmanente de un contenido concreto de sensación<sup>51</sup> que, aunque no se debe confundir con la extensión (Ausdehnung) espacial objetiva, nos prohibiría seguir hablando de las sensaciones como de puntos inextensos.

Parece, pues, a primera vista, que Husserl introduce la espacialidad en la misma protosensación, tal como yo trataré de hacer. Pero esta primera interpretación de los textos no sería correcta, pues Husserl atribuye extensión espacial a las sensaciones de un modo estrictamente paralelo a como les atribuye la extensión temporal. En las lecciones sobre *Cosa y espacio* afirma en primer lugar la extensión temporal y a continuación la espacial<sup>52</sup>. Por tanto, si es claro que la extensión temporal no pertenece a la protosensación, sino que supone un primer nivel de constitución inmanente en la que

---

<sup>49</sup> Ver *D.R.*, p. 42.

<sup>50</sup> *D.R.*, pp. 82-3.

<sup>51</sup> *Id.I*, p. 181.

<sup>52</sup> Ver *D.R.*, párrafos 19, 20 y 21, en concreto pp. 62 y 69.

la protosensación se temporaliza, debemos afirmar que tampoco la extensión espacial pertenecería a la protosensación, sino que aparece sólo en aquel nivel constitutivo en el que aparece también el tiempo: en la sensación, tal como se entiende en las *Investigaciones* (es decir, como la base sobre la que se constituye la intencionalidad que apunta a un mundo externo). Igualmente en *Ideas I* el nivel sensible donde se puede descubrir la espacialidad es el nivel de la *hyle*, que no es protosensación, sino sensación que incluye la temporalidad -el nivel constitutivo de la conciencia interna del tiempo se presupone, pero no se tematiza en *Ideas I*-.

Podemos precisar ahora completamente la teoría de Husserl. Sabemos por una parte, que Husserl no afirma nunca explícitamente la espacialidad de la protosensación. Pero, por otra parte, afirma en muchos lugares y de forma rotunda la espacialidad preobjetiva del campo visual. Si unimos ambas tesis sólo podemos sacar una conclusión: el campo visual necesariamente espacial no es la mera protosensación, sino que ha de ser un objeto inmanente, es decir, un objeto cuya temporalidad es fruto de una síntesis... y, por tanto, también su espacialidad. Las protosensaciones cromáticas del presente momentáneo no son sólo instantáneas, sino también inextensas, y su espacialidad es el rendimiento de una primera síntesis constituyente.

Las protosensaciones cromáticas no son campos extensos (en los que distinguimos partes de diversos colores), sino puntos no espaciales mediante los cuales obtiene el campo en un primer nivel de síntesis muy elemental. Al igual que la protosensación se temporaliza en la síntesis de la conciencia interna del tiempo, hemos de afirmar que se espacializa y da lugar a campos visuales. La impresión originaria del presente estricto consta de una única

protosensación visual inextensa y la síntesis de la conciencia proporciona a este material sensible instantáneo e inextenso tanto la forma temporal, como la espacial. Es decir, la síntesis de la conciencia rinde tiempo y también espacio; y, por tanto, la espacialidad de la protosensación no es un dato originario, primitivo, sino que es el producto de una constitución del yo.

Pero aunque ésta sea la única conclusión lógica, debo advertir inmediatamente que Husserl nunca ha defendido explícitamente esta tesis... y es que basta exponerla con un cierto rigor para darse cuenta de la contradicción que implica. Esto es lo que voy a hacer en el próximo párrafo.

### **Reducción al absurdo de la tesis que niega la espacialidad a la protosensación.**

La síntesis de la conciencia ha de rendir la espacialidad de lo sentido, ha de partir de una multiplicidad de protosensaciones sucesivas y ha de constituir lo sentido como algo espacial. Por tanto, esta síntesis no puede ser una síntesis temporal del tipo de la ya analizada, sino que para describirla debo añadir nuevos elementos teóricos.

El presente momentáneo tiene por contenido una única protosensación inextensa. Esta desaparece y deja paso a una segunda protosensación actual. La conciencia interna del tiempo retiene la objetividad sensible pasada y la enlaza con la objetividad correspondiente a la nueva protosensación. Entre ambas objetividades se produce así una relación de sucesión temporal. Pero a ésta hemos de añadirle una relación espacial: la conciencia sitúa, por así decirlo, una objetividad sensible al lado de la otra y crea así entre ellos una relación de contigüidad propiamente espacial. Las dos objetividades se

extienden ahora en la conciencia gracias a su paso por la síntesis espacio-temporal. A la segunda protosensación le sigue una tercera y el proceso se repite. La conciencia vuelve a crear una doble relación: de sucesión y de contigüidad. Aparece una cuarta protosensación, una quinta... y el mismo proceso se repite hasta el infinito.

Y escribo infinito con toda propiedad, porque en verdad *ha de ser* un proceso infinito el que permita pasar de la inextensión de las protosensaciones a la extensión del campo visual. Ya empieza a verse cual es la contradicción a la que lleva esta tesis de la inextensión de la protosensación, porque tropezamos aquí de lleno con el laberinto del continuo: como ya decía Zenón, puestas así las cosas, Aquiles nunca alcanzará a la tortuga. La suma infinita que pretendemos poder realizar por su misma definición no tendrá fin y su hipotético resultado -la extensión- será una quimera más que una realidad.

Podemos tratar de solucionar este problema con el argumento siguiente: también en una mínima fracción de tiempo hay infinitos instantes y ellos permitirán que Aquiles alcance a la tortuga. En nuestro caso al final de un breve tiempo habrán transcurrido infinitos éxtasis temporales y, por tanto, habrán aparecido infinitas protosensaciones, que han sido sintetizadas por la conciencia interna del tiempo, y han dado lugar, de este modo, a un campo sensible extenso. El azul extenso de mi campo visual parece darse de forma instantánea... pero es que, en realidad, mi instante consta de infinitos instantes, en cada uno de los cuales lo realmente dado ha sido una protosensación inextensa. Lo que ahora veo es, en realidad, el producto de una compleja síntesis que ha tenido lugar de forma no consciente. Pero, como ya decía Aristóteles, una argumentación de este estilo no hace más que trasladar el problema de la continuidad del espacio al tiempo,

y con ello no lo logra resolver: tampoco el tiempo infinito acabará de pasar nunca. Nos encontramos, pues, en un callejón sin salida.

El problema así planteado no tiene solución. Si se parte de protosensaciones inextensas no hay ninguna síntesis capaz de rendir extensión. Por tanto, la teoría es absurda y hemos de aceptar la opción contraria que afirma que las protosensaciones presentan ya en sí mismas una extensión originaria. Esta es, en consecuencia, la tesis que defenderé en las próximas páginas. Pero antes de ello me interesa insistir en la argumentación anterior que es fundamental es esta discusión.

El punto clave consiste en mostrar que a partir de protosensaciones inextensas no se puede llegar a construir la extensión. El argumento tal como lo he formulado afirma lo siguiente: si se parte de protosensaciones inextensas, hay que afirmar que se necesitan infinitas protosensaciones para lograr tener extensión; lo cual es estrictamente equivalente a decir que nunca se puede llegar a tener extensión, pues nunca se pueden reunir todas las protosensaciones necesarias para lograr la extensión (el proceso de síntesis no tiene fin). Pero este argumento se puede formular de otro modo equivalente, que quizás es más claro: la síntesis que une protosensaciones inextensas no puede tener como resultado la extensión, pues de la unión de nada con nada (las protosensaciones no son nada extenso) no podemos obtener algo. En definitiva, la espacialidad no se puede obtener como un resultado sintético a partir de protosensaciones inextensas.

Pero, además resulta que afirmar la existencia de protosensaciones inextensas tal como postula esta teoría es absurdo. Cuando más adelante exponga mi propia teoría de la protosensación, mostraré con todo rigor que cualidad

cromática y extensión son partes no independientes de la protosensación: una protosensación inextensa no es nada intuitivo, ni siquiera cualidad cromática. Este resultado hace totalmente absurda la teoría de la síntesis, porque para que la palabra "síntesis" tenga algún sentido tiene que haber algo que sintetizar; las protosensaciones tienen que ser algo antes de su síntesis, por lo tanto, antes de su espacialización. Como una protosensación inextensa no es nada, no tiene sentido hablar de protosensaciones cromáticas inextensas que al ser unificadas por la conciencia generen la espacialidad preobjetiva.

Pero podemos considerar una segunda versión de la teoría sintética del espacio, que no caiga en esta contradicción de partir de protosensaciones inextensas y, sin embargo, siga afirmando el carácter sintético y, en consecuencia, no originario de la espacialidad de lo sentido. La teoría afirma que la protosensación tiene una extensión mínima, la necesaria para poder ser y, por tanto, poder ser sintetizada, pero la extensión total del campo se obtiene por síntesis de dichas protosensaciones con extensión mínima.

Esta teoría es igualmente falsa, aunque por una razón distinta de la anterior. Ahora el absurdo surge de introducir una heterogeneidad radical en la extensión, pues tendríamos mínimos visibles con una extensión originaria -forma espacial *a posteriori*- y luego necesitaríamos una segunda forma espacial -forma espacial *a priori*- no dada en la protosensación, sino impuesta por la conciencia a través de una síntesis. La extensión de lo sentido sería constituida sintéticamente a partir de partes dadas en sucesión temporal, pero estas partes a su vez no tendrían partes dadas en sucesión temporal. La espacialidad sería en parte originaria y en parte constituida. Tendríamos así una heterogeneidad radical en la extensión, que contradice su propiedad más

esencial (más adelante insistiré sobre este punto que es fundamental). Pero además de contradictoria, esta teoría resulta muy artificial: si se acepta que hay forma espacial dada en la protosensación, lo lógico es atribuir a esta la extensión total de lo sentido y no una extensión mínima que luego debe ser ampliada. Esta ampliación posterior, ni es un dato que se puede constatar fenomenológicamente, ni es una hipótesis necesaria para explicar un dato fenomenológico, pues este último queda bien explicado al introducir desde un comienzo una extensión total en lo protosentido. Queda, pues, así refutada esta segunda versión de la tesis sintética, que parecía, en principio, la más plausible.

En definitiva, si la espacialidad de lo sentido no puede ser el producto de una síntesis, hemos de afirmar que la espacialidad del campo visual es un dato originario y primitivo, que se da en el presente momentáneo. El rendimiento del presente momentáneo no es un conjunto de protosensaciones inextensas, sino un todo espacial; es extensión sensible. La tesis que defenderé en este estudio es, por consiguiente, que la espacialidad sensible es originaria en el sentido de darse como rendimiento exclusivo del presente momentáneo, es decir, en el sentido de no ser producto de ningún tipo de síntesis. Propongo, pues, considerar que la espacialidad que Husserl tematiza en muchos de sus textos se aplica ya a lo protosentido en el presente momentáneo, sin necesidad de esperar a que se produzca una síntesis temporal tal como quiere Husserl. La espacialidad no se construye mediante síntesis, sino que se da en el presente momentáneo

y esta extensión de lo protosentido es el presupuesto de toda síntesis (incluida la temporal)<sup>53</sup>.

Pero, debo advertir que, aunque la teoría de Husserl es la que expuse en el párrafo anterior a éste, hay al menos un texto en los manuscritos inéditos en el que Husserl defiende la misma tesis que acabo de proponer -el problema es que no la justifica de ningún modo-. Se encuentra en el grupo C, por tanto, en los manuscritos que se ocupan de la conciencia interna del tiempo. Allí habla Husserl de una coexistencia en cada fase temporal; no se trata de una coexistencia espacial, sino de aquella que ya señaló en sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*: la de varias protosensaciones inextensas en un mismo presente (un tono y un color). Pero lo interesante es que afirma que esta coexistencia (y la coexistencia de objetos trascendentes en un mismo presente de protosensación) presupone la existencia de lo que podría considerarse una espacialidad en el presente de la protosensación, del tipo de la que yo intentaré defender en esta tesis: "La forma de coexistencia de la espacialidad pertenece a la posibilidad esencial de este tipo de coexistencia objetiva en el presente vivo, y especialmente a la posibilidad esencial de que varios objetos del mundo coexistan en algún lugar del tiempo único y con ello puedan ocupar los mismos puntos y tramos temporales con los mismos contenidos objetivos. En cada punto temporal de un objeto tiene su plenitud, su temporal "qué", una "extensión espacial". En esto consiste que cada objeto tenga en sí ya en cada punto

---

<sup>53</sup> Empiezo mostrando la existencia de una espacialidad en lo protosentido, y no en la protosensación, para que se trate de una espacialidad vivida como tal (es decir, consciente en sentido amplio, sea de modo atento o no), que es lo que en principio resulta accesible fenomenológicamente.



temporal una zona de simultaneidad; su plenitud en este momento del tiempo está distribuida en un "partes fuera de partes", y de nuevo <en> un algo continuo, que se reconoce como una multiplicidad de puntos de varias dimensiones.

Y el partes fuera de partes es lo que hace posible que los mismos puntos temporales tengan varias plenitudes, que el mismo objeto pueda tener consistencias del "a la vez", aunque sólo que en un "partes fuera de partes" extensivo y espacial.

El "partes fuera de partes" determinado, la forma espacial del objeto está aquí pensada también como co-plenitud del punto temporal.

La simultaneidad de varios objetos, cada uno con su duración y ya con su propia simultaneidad interna como extensión, se hace de nuevo posible debido a que -o tiene su esencia en que- las extensiones (formas) espaciales que pertenecen a uno u al otro están unas fuera de otras. El "partes fuera de partes" excluye la identidad en algún punto temporal, en algún tramo de tiempo y también *eo ipso* la identidad de cualquier parte de la extensión espacial de uno u otro objeto"<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Manuscrito C 3 IV, p. 3. El texto original es el siguiente: "Zur Wesensmöglichkeit dieser Art objektiver Koexistenz in der lebendigen Gegenwart (...) und insbesondere zur Wesensmöglichkeit dafür, daß mehrere Weltobjekte in irgendeiner Strecke der einen Zeit koexistieren und damit dieselben Zeitpunkte und Zeitstrecken mit denselben objektiven Gehalten besetzen können, gehört die Koexistenzform der Räumlichkeit. In jedem Zeitpunkt eines Objekts hat seine Fülle, sein zeitlicher Was-Gehalt, eine "räumliche Extension". Darin liegt, jedes Objekt hat in sich schon in jedem Zeitpunkt ein Gebiet der Gleichzeitigkeit; seine Fülle in diesem Zeitmoment ist verteilt auf ein Außereinander, und zwar wiederum <auf> ein stetiges, als Punktmannigfaltigkeit mehrerer Dimensionen erkennendes.

### Apéndice. Las sensaciones y el espacio en la *Crítica de la Razón Pura*.

La tesis que defiende la existencia de protosensaciones inextensas, que sólo gracias a la síntesis de la conciencia reciben su forma espacial, no es una teoría extraña que puede deducirse de ciertas afirmaciones de Husserl, sino que cuenta con una larga tradición. Kant en su *Crítica de la Razón pura* defiende una teoría muy semejante a ésta -teniendo en cuenta que lo que denomina sensación es lo que aquí hemos llamado protosensación-. Pero, por supuesto, no la defiende en la Estética trascendental, donde no se ha introducido todavía la idea de síntesis, sino en la Analítica de los conceptos, donde la teoría de la sensibilidad se modifica de un modo muy significativo.

Según se afirma en la Estética, para que haya intuición empírica -en la que el conocimiento se refiere inmediatamente a su objeto por medio de una sensación-, la sensibilidad tiene que proporcionar *a priori* las formas puras de espacio y tiempo. Por tanto, el espacio es una forma *a priori*. Pero esto no significa

---

Und das Außereinander ist es, da es ermöglicht, dass dieselben Zeitpunkte mehrere Fülle haben, dass dasselbe Objekt Bestände des Zugleich haben kann, eben nur im extensiven räumlichen Aussereinander.

Das bestimmte Außereinander, die räumliche Gestalt des Objektes, ist hier als Mitfülle des Zeitpunktes gedacht.

Gleichzeitigkeit von mehreren Objekten, jedes mit seiner Dauer und schon mit ihrer eigenen inneren Gleichzeitigkeit als Extension, wird nun wieder dadurch möglich oder hat darin sein Wesen, daß die der einen und anderen zugehörigen räumlichen Erstreckungsextensionen (Gestalten) außereinander sind. Das Außereinander schließt die Identität in irgendeinem Zeitpunkt, in irgendeiner Zeitstrecke aus, und zwar auch eo ipso die Identität irgendeines Teiles der räumlichen Erstreckung des einen oder anderen Objekts".

que sea producto de ninguna actividad de la mente, pues la sensibilidad se caracteriza precisamente por la falta de actividad; es decir, podemos afirmar que el espacio está dado de modo tan pasivo como la sensación. El *a priori* del espacio indica tan sólo el distinto valor en orden al conocimiento de dos partes distinguibles en lo sensible: una parte es contingente y la otra es necesaria, en el sentido de que la forma espacial siempre es la misma, mientras el contenido sensible tiene un mayor margen de variación. Pero ambas partes pertenecen exclusivamente a la sensibilidad y se dan, por tanto, de modo pasivo.

En conclusión, la sensación -lo dado en la sensibilidad- tiene una extensión espacial que se considera *a priori* por su carácter de necesidad. La teoría defendida en la Estética no tiene, pues, nada que ver con la tesis que convierte el espacio en el producto de una síntesis temporal, sino que coincide, más bien con lo que intentaré defender en estas páginas: el cuasi-espacio que tematizaré como dado en el presente momentáneo sin ningún tipo de síntesis, puede considerarse como una forma *a priori* de la sensibilidad<sup>35</sup>, en el sentido que Heidegger lo interpreta: "El espacio considerado como intuición no significa entonces sólo: el espacio está dado de tal modo, sino: el ser espacio consiste en tal modo de ser dado"<sup>36</sup>. Pero no hay que avanzar mucho en la *Crítica* para ver cómo Kant se apresura a corregir esta teoría.

En la *Analítica* de los conceptos, ya se afirma que la forma *a priori* que proporciona la sensibilidad no es suficiente para tener la intuición empírica, sino que se necesitan intuiciones puras de espacio y tiempo: son éstas las que unidas a la

---

<sup>35</sup> La diferencia entre mi teoría y la kantiana es que este espacio como intuición pura es tan sólo un cuasi-espacio subjetivo que no puede confundirse con el espacio objetivo correspondiente a los objetos del mundo.

<sup>36</sup> *Die Frage nach dem Ding*, p. 156.

sensación constituyen las intuiciones empíricas. Las intuiciones puras poseen la unidad de lo diverso que caracteriza el tiempo y el espacio. Por el contrario, las formas *a priori* de la sensibilidad no son capaces de proporcionar unidad a lo diverso; sólo son capaces de proporcionar diversidad, nunca unidad: la unidad ha de ser siempre el resultado de una síntesis. Esta es una tesis fundamental en la filosofía kantiana y es la tesis decisiva en el problema que nos ocupa. Insisto en ella: *para Kant toda unidad ha de ser el resultado, el producto de una síntesis en sentido estricto, es decir de una actividad de unificación que como tal sólo puede ser realizada en el tiempo. La síntesis, el unir es lo único que hace posible la unidad.* (Los términos unión o enlace pueden usarse, entonces, tanto en un sentido como en otro: como unir o enlazar (síntesis) o como lo unido o lo enlazado (unidad)).

En definitiva, según la Analítica, para tener intuición *a priori* no basta con la forma *a priori* de la sensibilidad, sino que se necesita la unidad *a priori* que proporciona una síntesis pura. El texto clave al respecto es la nota que Kant escribe a continuación de estas líneas: "Espacio y tiempo se representan *a priori*, no simplemente como *formas* de la intuición sensible, sino directamente como *intuiciones* que contienen una variedad y, consiguientemente, con la determinación de la *unidad* de tal variedad (cf. estética trascendental)"<sup>57</sup>. La nota en cuestión afirma lo siguiente: "El espacio, representado como *objeto* (tal como lo requiere efectivamente la geometría), contiene algo más que la mera forma de la intuición: es una *fusión*, dentro de una representación *intuitiva*, de la variedad dada según la forma de la sensibilidad. De modo que la *forma de la intuición* sólo suministra variedad a la representación, mientras que la *intuición formal* le proporciona la unidad. Con el fin de hacer notar que esta unidad precede a cualquier concepto, sólo la habíá atribuido,

---

<sup>57</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 160.

en la estética, a la sensibilidad, pero, de hecho, presupone una síntesis que, sin pertenecer a los sentidos, es la que hace posibles todos los conceptos de espacio y tiempo. En efecto, es a través de ella (...) como se *dan* el espacio o el tiempo en cuanto intuiciones"<sup>58</sup>.

La síntesis a través de la cual se dan el espacio o el tiempo en cuanto intuiciones no pertenece a los sentidos. Es la síntesis de aprehensión pura, tal como se tematiza en la primera edición de la *Crítica* -pues en la segunda la síntesis de aprehensión se define como empírica, y a la síntesis pura que proporciona las intuiciones de espacio y tiempo no se la denomina de ninguna forma-: "Toda intuición contiene en sí una variedad que, de no distinguir el psiquismo el tiempo en la sucesión de impresiones, no sería representada como tal. En efecto, *en cuanto contenida en un instante del tiempo*, ninguna representación puede ser otra cosa que unidad absoluta. Para que surja, pues, una unidad intuitiva de esa diversidad (como, por ejemplo, en la representación del espacio) hace falta primero recorrer toda esa diversidad y reunirla después; a este acto lo llamo *síntesis de la aprehensión*. (...)

Esta síntesis de aprehensión tiene que verificarse *a priori*, es decir, con respecto a representaciones no empíricas, pues, sin esa síntesis, no podríamos tener representaciones *a priori* ni del espacio ni del tiempo, ya que estas últimas sólo pueden producirse gracias a la síntesis de lo vario ofrecido por la sensibilidad en su originaria receptividad. Tenemos, pues, una síntesis pura de aprehensión"<sup>59</sup>.

En este texto, Kant es tajante. Para lograr una intuición pura de espacio, es decir, para tener la unidad de lo diverso como tal, es absolutamente necesario que se produzca una

---

<sup>58</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 160-1 (nota).

<sup>59</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 99-100.

síntesis. La unidad de la representación de espacio, como toda unidad de lo diverso, se logra por síntesis. La tesis -no demostrada en ningún momento- que Kant presupone en su argumentación es muy clara: "en cuanto contenida en un instante del tiempo, ninguna representación puede ser otra cosa que unidad absoluta". Y unidad absoluta sólo puede significar aquí simplicidad absoluta, pues por ello, para tener unidad de lo diverso se necesita una síntesis que recorra la diversidad y la unifique.

Si aceptamos como válidas las tesis de la analítica que acabo de exponer ¿en qué queda entonces convertida la sensibilidad? ¿Cuáles son sus formas *a priori*? Han de ser formas que, según hemos visto, no poseen unidad. Son lo vario que precede a la síntesis pura que proporciona la unidad: "la forma de la intuición sólo suministra variedad a la representación". Esta diversidad no unificada sólo puede ser sucesiva, porque si fuera simultánea ya estaría unificada antes de la síntesis, lo que va en contra de la tesis kantiana que convierte toda unidad en producto de síntesis. Entonces hemos de afirmar que la coexistencia, la espacialidad, no es forma *a priori* de la sensibilidad. La única forma *a priori* de la sensibilidad es la sucesión (ni siquiera el tiempo en el sentido que vimos en la sección anterior, porque éste exige la unidad que proporciona la síntesis). La forma de la sensibilidad, como *a priori* no activo, no es, entonces, más que la capacidad receptiva en forma de sucesión que acoge la diversidad de sensaciones. La sensibilidad considerada tanto *a priori*, como *a posteriori* queda convertida en una mera sucesión de sensaciones inextensas. La intuición pura (*a priori*) de espacio es el resultado de una síntesis, que unifica lo sucesivo, y el supuesto espacio como forma *a priori* de la sensibilidad, que debería ser tan originaria como la forma temporal, no existe.

Podemos insistir más en la cuestión y mostrar que la dependencia del espacio respecto a síntesis que implican sucesión

también se produce *a posteriori*, siempre según la teoría kantiana en la *Crítica de la Razón Pura*. Esto es lo que creo que puede deducirse de la distinción que hace Kant entre la intuición empírica y la percepción.

La intuición empírica no es auténtica percepción, mientras no vaya acompañada de "conciencia empírica", y para tener conciencia empírica se necesita una síntesis empírica. Es esta síntesis la que en la segunda edición se denomina síntesis de aprehensión (que, por tanto, no es *a priori* como en la primera edición, sino empírica): "por síntesis de aprehensión entiendo aquel enlace de la variedad (en) de una intuición empírica mediante el cual se hace posible (como fenómeno) la percepción, esto es, la conciencia empírica de esa misma intuición."<sup>60</sup> Para tener percepción, es decir conciencia de la intuición empírica la conciencia se ve obligada, por así decirlo, a volver a realizar, ahora empíricamente, la síntesis de aprehensión que ha dado unidad *a priori* al espacio. Si no se realiza dicha síntesis, parece que el espacio, aunque ya esté constituido, es incapaz de ofrecer unidad de lo diverso simultáneo. Parece que la unidad sólo se alcanza propiamente, es decir, con conciencia, si se realiza de nuevo la síntesis que la ha constituido *a priori*. Los textos que apoyan esta interpretación de la percepción, como distinta de la intuición empírica, son los siguientes: "Si convierto, por ejemplo, la intuición empírica de una casa en una percepción, mediante la aprehensión de la variedad que contiene, me baso en la *necesaria unidad* del espacio y de la intuición sensible externa en general. Dibujo, por así decirlo, la figura de la casa de acuerdo con esa unidad sintética de lo diverso en el espacio"<sup>61</sup>. "Soy incapaz de representarme una línea por pequeña que sea sin

---

<sup>60</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 160.

<sup>61</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 162.

trazarla en el pensamiento, es decir, sin producirla gradualmente a partir de un punto"<sup>62</sup>.

En conclusión la tesis fundamental kantiana: toda unidad ha de ser el producto de una síntesis en sentido estricto, es decir, de una actividad de unificación, supone la destrucción de la misma idea de espacio como dato originario. En efecto, decir que la espacialidad es originaria, que no es producto de síntesis es afirmar que hay un tipo de unidad no sintética, pues el espacio es diversidad simultánea, que por su misma simultaneidad queda automáticamente unificada (sin necesidad de síntesis) y, por lo tanto, es unidad previa a la síntesis.

Para terminar me gustaría señalar que el propio Husserl hace en la *Filosofía de la aritmética* una crítica a Kant que va en la misma línea que he propuesto. Considera falsa la tesis de Kant según la cual toda unidad tendría que ser el resultado de una síntesis, y afirma que hay relaciones de contenido que no son producto de síntesis. Pero el problema es que no afirma que la extensión de lo protosentido en el presente momentáneo sea una de esas relaciones de contenido, sino que parece referirse a niveles constitutivos mucho menos originarlos, y, por tanto, su crítica no resulta aplicable al punto que aquí estamos discutiendo. Veamos los textos al respecto: "*Kant* utiliza el término síntesis (unión) (Synthesis (Verbindung)) en un doble sentido: en primer lugar, en el sentido de la unidad de las partes de un todo, sea de las partes de una extensión, sea de las propiedades de una cosa, sea de las unidades de un número etc; en segundo lugar, en el sentido de la actividad espiritual del enlazar ("actividad del entendimiento"). Se trata aquí de una equivocidad por "contagio", pues ambos significados están para *Kant* en una relación estrecha, debido a que, según su opinión, cada todo, del tipo que sea, es algo que ha llegado a ser a partir

---

<sup>62</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 203.



de sus partes mediante la propia actividad del espíritu. Síntesis significa para él, por tanto, al mismo tiempo el unir (el acto de la relación) y el resultado del unir (el contenido de la relación)<sup>63</sup>. Y, más adelante, afirma: "Kant pasa por alto que muchas uniones de contenidos nos son dadas, en las que no se puede descubrir nada de una actividad sintética que produzca la unificación de contenidos"<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> *Philosophie der Arithmetik*, Hua. XII, p. 38. A partir de ahora me referiré a esta obra con la abreviatura *Ph. A.*.

<sup>64</sup> *Ph. A.*, p. 41.

## CAPITULO II

### EL CAMPO VISUAL COMO DATO ORIGINARIO

#### **Cuasi-espacialidad subjetiva frente al espacio objetivo.**

Quizás me haya precipitado al sacar las conclusiones del capítulo anterior. He demostrado que la tesis que convierte lo protosentido en algo inextenso e intenta explicar la extensión mediante síntesis es contradictoria en sí misma y, en consecuencia, he afirmado la verdad de la tesis contraria: *la espacialidad es originaria en el sentido de darse como rendimiento exclusivo del presente momentáneo, es decir, en el sentido de no ser producto de ningún tipo de síntesis.*

Pero haber demostrado la falsedad de una tesis no significa haber probado la verdad de la contraria, pues quizás esta última tampoco esté libre de dificultades, quizás sea tan contradictoria o más que la tesis criticada. ¿No resulta, en realidad, muy paradójico introducir espacialidad en el presente de la protosensación, en lo propiamente subjetivo? Clásicamente espacialidad y subjetividad son términos absolutamente contrapuestos que caracterizan dos esferas de realidad, cuyo punto de contacto es difícil de encontrar. La radical separación entre la substancia pensante y la substancia extensa, entre el pensamiento y la extensión, que estableció Descartes en el mismo inicio de la modernidad no resulta fácil de eliminar. Para poder afirmar que lo protosentido es espacial he de hacer bastante más que refutar la tesis contraria: he de dar plausibilidad a mi propia tesis. Para ello he de empezar distinguiendo dos sentidos de espacio. Frente al espacio objetivo del mundo cartesiano, hay que introducir un nuevo tipo de espacio: la cuasi-espacialidad subjetiva del

sentir. Y hay que mostrar que se trata de un espacio en sentido estricto, que se da inseparablemente ligado a la protosensación. Esto es lo que haré en la presente sección. En la cuarta parte de este trabajo analizaré el espacio objetivo y podré entonces tematizar las relaciones entre ambos tipos de espacialidad, es decir, justificar las semejanzas, que permiten afirmar que ambos son espacio en sentido estricto, y las radicales diferencias, que van a permitir establecer la distinción intencional propia de la percepción inadecuada.

### **Campo visual como todo compuesto de color y extensión.**

Voy a tematizar lo protosentido, el rendimiento de un presente momentáneo. Defenderé que lo protosentido en el presente momentáneo posee extensión espacial, o dicho de otra forma, que si a lo protosentido le quito la extensión no queda nada sensible. Pero ¿no distinguimos en lo protosentido el momento sensible del de la extensión? ¿El rojo no es distinto de su estar extendido? Entonces ¿por qué sostener que un rojo no extenso es un absurdo, una nada intuitiva? ¿En qué consiste la peculiar relación entre lo protosentido y el espacio?

La tesis que voy a defender afirma que lo protosentido en el presente estricto es un todo concreto, formado por dos partes no independientes: el momento sensible y la extensión. El momento sensible es un momento del tipo color, un dato cromático. La "extensión" significa siempre en este contexto la espacialidad propia de lo protosensible, el cuasi-espacio o proto-espacio subjetivo. El todo que forman ambas partes lo denomino campo visual -campo por la extensión, y visual por el momento cromático-. Es decir, el campo visual lo defino técnicamente como lo protosentido en el presente momentáneo. Veremos que no se trata del campo visual con

el que cuenta la conciencia madura, sino de un nivel constitutivamente previo, donde no se ha producido ninguna interpretación, ni rendimiento constitutivo, y, por tanto, las distinciones precisas en que se articula el campo de la conciencia madura pueden estar totalmente difuminadas<sup>65</sup>.

Tomo el ejemplo más sencillo posible, en el que las posibles constituciones complejas de la conciencia madura no desempeñan ningún papel: un campo visual constituido por un único color. Un azul uniforme cubre todo el campo. El dato de partida es, pues, un todo unitario: la extensión-azul. Lo describimos lingüísticamente como una extensión de color azul, pero esta descripción verbal incluye ya un primer resultado fundamental que un análisis fenomenológico deberá justificar. Al decir que el campo visual es una extensión azul estamos afirmando que es un todo que consta de dos partes: la extensión y el color azul. Lo que hay que justificar es, precisamente, por qué nos creemos con derecho a introducir dos términos distintos: "extensión" y "color" para nombrar el todo único que siempre percibimos.

Para solucionar esta dificultad, hemos de volver la vista a un fenómeno que fue señalado por Carl Stumpf: en un todo unitario pueden producirse varias *series de modificaciones*

---

<sup>65</sup> En este sentido, la fenomenología genética que se ocupa de niveles constitutivos previos a los de la conciencia madura no es directamente descriptiva, sino que a partir de las descripciones de la conciencia madura ha de hacer una abstracción progresiva de los rendimientos intencionales, para hacer comprensible cómo éstos se producen; es decir, ha de conjeturar una descripción de los tipos de conciencia más elementales a partir de los que se constituye la conciencia madura. Creo que este método, aunque no se limite a describir los fenómenos, proporciona una comprensión de los mismos que es imprescindible en fenomenología.

*independientes*, cada una de las cuales puede percibirse por sí misma y nos permite, por ello, distinguir una parte dentro del todo. Si aplicamos este resultado a nuestro problema particular, podemos afirmar que, aunque sea cierto que en el todo extensión-azul no puedo separar la extensión del color, sin embargo, la variación independiente del color y la extensión es un fenómeno fácilmente comprobable. Puedo fijar la extensión y modificar el color: si veo una mancha blanca en el centro de mi campo visual, puedo imaginar fácilmente la misma mancha pero cubierta ahora por un color rojo. Y puedo fijar el color y modificar la extensión: la mancha roja puede hacerse cada vez más pequeña, sin modificar su tono cromático. Esta doble posibilidad de variación muestra que el todo de que se trata está compuesto por dos partes: el color y la extensión. Atribuir al todo estas dos partes no es otra cosa, nos dice Stumpf, que pensar la posibilidad de modificación del todo según tales aspectos: "Por tanto, cuando atribuimos una cualidad a un contenido, etc... esto sólo puede suceder de manera que pensamos (hineindenken) en él la *posibilidad* de la modificación según tales lados distintos"<sup>66</sup>. "La cuestionable pluralidad en la unidad depende de un pensar. Todo contenido (...) es en sí totalmente unitario (...) La separación de las partes del contenido mismo es, por tanto, sólo *aparente* (*scheinbare*)"<sup>67</sup>.

Esta unidad de las serie de modificaciones introducida por Stumpf se convierte para Husserl en la unidad del género; y la variación es, en consecuencia, variación específica: "Pero considerada exactamente, esta variabilidad independiente se

---

<sup>66</sup> *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, p. 138.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 139.

refiere sólo a las *especies* de los momentos en sus géneros. Si permanece inalterado el momento del color, con respecto a la especie color, puede cambiar a capricho específicamente la extensión y la forma; y viceversa"<sup>68</sup>. Esto implica, según afirma Agustín Serrano de Haro, que "la evidencia de este criterio (el que permite distinguir, en nuestro caso, el color y la extensión) es corolario del axioma que obliga a que todo cambio objetivo se desarrolle dentro de la unidad de un género"<sup>69</sup>. Veámoslo en un ejemplo.

Tomemos de nuevo la mancha blanca. Al cambiar el blanco por el azul, he realizado un primer cambio específico: el momento intuitivo deja de pertenecer a la especie azul y pasa a pertenecer a la roja -por supuesto, las especies como tales no sufren ningún cambio-. Este cambio específico exige la unidad de un género, y es claro que el género en cuestión no puede incluir bajo sí la especie que permanece fija -la extensión determinada de la mancha-. Realicemos ahora una segunda manipulación de la mancha blanca, hagamos que la mancha disminuya su extensión. Tengo así un segundo cambio específico -una extensión sustituye a otra-, que también debe producirse dentro de su unidad genérica. Este segundo género tampoco puede incluir bajo sí la especie que permanece fija (el color rojo). Por tanto, los géneros que presiden ambos cambios específicos no pueden coincidir; una doble serie de modificaciones exige la existencia de dos géneros puros. El primero es el color y el segundo la extensión. Las partes del todo son las realizaciones intuitivas de dichos géneros y, en consecuencia, el número de partes viene dado por el número

---

<sup>68</sup> L.U.III/1, p. 235.

<sup>69</sup> Serrano de Haro Martínez, Agustín, *Fenomenología trascendental y ontología*, p. 35.

de variaciones específicas posibles, es decir, por el número de géneros que presiden las posibles variaciones específicas<sup>70</sup>.

Los argumentos de Stumpf y de Husserl nos han convencido, pues, de que extensión y color son partes del campo visual. Partes disyuntas, si queremos utilizar la precisa terminología de Husserl. Disyuntas porque "no tienen nada en común según su contenido", es decir, en el concepto de extensión no se incluye de ningún modo el color, ni a la inversa. Y por ello, por la heterogeneidad de su contenido, crean una auténtica composición en el todo -al contrario que las partes lógicas (el rojo y el color, por ejemplo)-.

---

<sup>70</sup> A esta forma de exponer las cosas se le puede hacer la crítica que Husserl hace al empirismo, por no reconocer la existencia de la intuición eidética. En efecto, para justificar la existencia de partes en el todo, he introducido modificaciones en el campo respecto a las especies correspondientes a cada parte (respecto al color azul o la forma); es esto lo que me ha permitido comparar los campos y comprobar la desigualdad en un respecto y la igualdad en el otro. Por tanto, he tenido que suponer que estas especies se han dado ya alguna vez como diferentes. En realidad, éste es el problema de la intuición eidética, de justificar el paso de lo individual a lo específico, porque para distinguir partes necesito recurrir a la esencia específica correspondiente. Para pasar a la especie, no sirve la comparación (de las distintas modificaciones de los campos), pues para comparar se necesita un qué respecto al que se compara (en nuestro caso el "qué" viene dado por el tipo de modificaciones introducidas: respecto al color...), y este qué es justamente la especie que vamos buscando. Por tanto, si no queremos caer en un círculo argumentativo, tiene que haber una intuición eidética, en la que la esencia específica que posibilita la comparación se da originariamente. Pero, como he dicho, el problema de la intuición de esencias es demasiado complicado para ser tratado en este estudio. Más adelante, al exponer las síntesis pasivas daré una posible teoría al respecto, pero que no pretende, ni mucho menos, resolver la cuestión.

## Color y extensión como partes no independientes.

Color y extensión son partes disyuntas del campo visual. Pero podemos precisar más este primer resultado. En general, según la teoría de Husserl, las partes disyuntas pueden ser independientes -si pueden existir separadas-, o no independientes, si no pueden existir separadas. Pues bien, color y extensión son partes no independientes, inseparables o abstractas, según la terminología de Husserl -contenidos parciales, en la terminología de Stumpf-. Nos ha resultado algo difícil dar cuenta de su carácter de partes, precisamente por su no independencia, porque no es posible encontrarlas existiendo por sí mismas. El próximo objetivo de mi exposición ha de ser justificar la no independencia de las partes del campo visual, pues se trata de un dato de fundamental importancia en la discusión que nos ocupa, ya que esta no independencia nos permite afirmar que lo protosentido en el presente momentáneo es extenso, es decir, nos permite justificar que la teoría que parte de protosensaciones inextensas y pretende construir la extensión mediante síntesis es absurda.

Una primera definición de partes no independientes que me interesa considerar es la que propone Stumpf: partes no independientes son las que *"según su naturaleza no pueden ser representadas separadas"*. El punto decisivo y más conflictivo de esta forma de definir la independencia de las partes lo constituye la pequeña cláusula del inicio: *"según su naturaleza"*. Esta importante precisión impide, como señala Stumpf, que el "no poder ser representadas" sea un "no poder" simplemente fáctico, producto, por ejemplo, de una asociación que, a pesar de su origen empírico, sea lo suficientemente firme como para no poder ser anulada de ningún modo.



Husserl reformula esta definición y afirma el no poder ser representadas separadas que caracteriza la existencia de partes no independientes no es, de acuerdo con Stumpf, una incapacidad subjetiva, sino una necesidad objetiva ideal. Para Husserl el *no poder ser representado* separado según su naturaleza, equivale a *no poder ser pensado* separado, que, a su vez, equivale a *no poder ser* separado. En definitiva, las partes no independientes son las que según su naturaleza no pueden ser representadas separadas, o bien, las que no pueden existir separadas. Y lo importante es que en esta segunda formulación no hay que volver a añadir "según su naturaleza", pues si la representación puede separar cosas que según su naturaleza han de existir juntas, el pensar no puede separarlas, ya que el pensar refleja el ser: lo que no puede ser pensado separado, no puede existir separado.

El problema reside en justificar este poder del pensar para reflejar las situaciones objetivas, en justificar el paso de la pseudo-necesidad puramente subjetiva a la necesidad objetiva. Yo no he visto nunca un color sin extensión y tampoco el lector lo habrá visto nunca, pero no es éste el resultado que necesito. Lo que se trata de demostrar es que el color no puede existir sin la extensión, y, como consecuencia de esta ley que regula las existencias de ambos, no sucede tan sólo que yo no los he visto nunca separados -regularidad empírica-, sino que ni puedo, ni podré verlos nunca separados -necesidad ideal-. Este problema de justificar el paso de la regularidad empírica a la necesidad ideal no tiene una solución fácil. Veamos, en primer lugar, los intentos de resolverlo por parte de Stumpf y de Husserl.

Para solucionar el problema de la necesidad objetiva, propone Stumpf un criterio interesante, aunque no suficiente desde mi punto de vista. Se trata del *criterio de la dependencia funcional*: los contenidos que según su

naturaleza no pueden ser representados separados son los que presentan una cierta dependencia en su variación (los que no pueden variar de modo totalmente independiente). La dependencia en la variación es el criterio que nos permite decidir si el no poder ser representados separados es un no poder simplemente fáctico o es un no poder ideal, es decir, "según la naturaleza".

La extensión coloreada es, precisamente, el fenómeno que Stumpf utiliza para ejemplificar esta situación de la dependencia funcional: *"la cualidad participa en cierto modo en la modificación de la extensión*. Expresamos esto lingüísticamente diciendo que el color disminuye, se hace más pequeño hasta desaparecer. Crecer y menguar es la designación de modificaciones cuantitativas.

En realidad, la cualidad es afectada también por la modificación de la extensión, aun cuando el modo de modificación, que le es peculiar, permanece independiente de aquella. No se hace menos verde o menos roja; no tiene grados, sino sólo especies, no puede en sí misma crecer y menguar, sino sólo cambiar. Pero, sin embargo, cuando la dejamos inalterada -en ese su modo peculiar-, es decir, verde, es, a pesar de todo, afectada también por la modificación cuantitativa. Y esto no es una expresión impropia del lenguaje o una traslación engañosa, como lo demuestra el hecho de que *disminuye hasta desaparecer*, y de que, finalmente, *se convierte en cero, por simple modificación de la cantidad*"<sup>71</sup>. Y más adelante afirma: "Si fueran simples miembros de una suma, sería quizás pensable que, dicho a secas, cuando la extensión desaparece, también desaparezca la cualidad (que no

---

<sup>71</sup> Stumpf, C., *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, pp. 112-13.

existan independientes); pero sería inconcebible que, por simple disminución y desaparición de la cantidad, la cualidad disminuyese de esa forma poco a poco y desapareciese, sin por ello cambiar como cualidad a su modo"<sup>72</sup>. En definitiva, el color es una parte no-independiente respecto a la extensión, no tanto porque la desaparición de uno implique la desaparición del otro -ya que esto podría ser una simple necesidad subjetiva creada por asociación-, sino porque la modificación de uno implica la modificación del otro.

Esta teoría de la dependencia funcional es aceptada por Husserl, que se limita a hacer una necesaria precisión: la dependencia no se produce entre las especies (ni entre los géneros), sino entre los momentos inmediatos que le pertenecen en la intuición. La necesidad de mutuo complemento no se establece entre los géneros color y extensión, sino entre las realizaciones intuitivas de ambos. El color sólo puede ser de modo intuitivo, sólo puede realizarse como individuo si se une a la extensión.

Pero, el criterio de la dependencia funcional presenta, en mi opinión, muchos puntos oscuros, incluso aunque nos atengamos a la formulación más correcta propuesta por Husserl. En primer lugar, no creo que sea cierto que la modificación de la extensión suponga la modificación del momento intuitivo de color. Lo que se modifica, en realidad, es el todo intuitivo "extensión azul", pero lo hace sólo según uno de sus momentos: la extensión. El otro momento intuitivo, el color azul, permanece invariable, ya que su supuesta variación continua tan sólo se pone de manifiesto en la desaparición, pero justamente este momento de la desaparición no muestra la dependencia funcional, sino el "no

---

<sup>72</sup> *Ibid.* p. 113.

poder ser representado separado", que es precisamente lo que se nos había tornado discutible por su posible origen tan sólo empírico. Creo que la única forma de mantener la existencia de una dependencia funcional es acudir a posibles experimentos del tipo de los realizados por la psicología de la Forma. Podría quizás mostrarse que una mancha roja sobre un fondo negro al disminuir de tamaño va mezclando su color con el negro del fondo y se va haciendo más oscura. Y también, a la inversa, podría comprobarse que una mancha negra sobre fondo azul, al ser pintada de blanco, parece automáticamente aumentar de extensión.

Pero sea o no cierta la dependencia funcional, creo que este criterio no sirve para justificar aquello para lo que fue pensado, ya que no permite justificar el paso de la necesidad puramente subjetiva del no poder ser representada separada, a la necesidad objetivo-ideal del no poder ser separada. En mi opinión, el mismo peligro de error existe al aplicar el criterio del "no poder ser representadas separadas", que al aplicar el de dependencia funcional. Si determinadas asociaciones empíricas pueden ser tan fuertes como para no permitirnos pensar separados los contenidos independientes, tampoco nos permitirán pensar entre ellos una independencia funcional. Si el no poder ver color sin extensión no es más que el producto de una asociación meramente empírica, también lo será el no poder ver que disminuye la extensión sin ver al mismo tiempo que disminuye el color; éste es tan sólo un segundo dato empírico digno de tenerse en cuenta.

Para justificar que tanto la dependencia funcional como el no poder ser representados separados son necesidades ideales y no meras regularidades empíricas, lo que se necesita es una teoría de la intuición categorial en la que se justifique la validez de lo ideal.

En efecto, el color y la extensión son partes del campo visual inmanente y, por tanto, su existencia se reduce a su ser percibido. El problema que tenemos que resolver es, pues, más fácil que si se tratara de realidades objetivas, ya que demostrar que no pueden existir separadamente es equivalente a demostrar que no pueden ser percibidos o representados separadamente. El "según su naturaleza" que debemos añadir al "no poder ser representados separadamente" lo único que indica es que no se trata de que yo no sea capaz de verlos separadamente, sino que ninguna subjetividad pensable podría hacerlo, es decir, por necesidad en ninguna subjetividad puede darse intuitivamente un color aislado.

Para justificar con rigor esta necesidad hemos de acudir a una teoría suficiente de la intuición categorial, que muestre la posibilidad de llevar a cabo actos auténticamente intuitivos en los que se den en persona objetos y leyes ideales. En este caso, la conciencia es capaz de intuir, no sólo los entes empíricos color y extensión, sino también las esencias singulares del color y la extensión sensibles y, por tanto, puede descubrir entre ellas una necesidad de vinculación ideal. Puede descubrir que, si en un color dado intuitivamente eliminamos la extensión, el color desaparece de modo necesario. Un color sin extensión es, si se quiere, un objeto ideal -un género, dicho de modo más preciso- pero no tiene ningún tipo de realidad intuitiva o sensible. Una protosensación que es puro contenido sensible, puro color, sin ningún tipo de extensión, es, en realidad, una nada intuitiva, por tanto no es ni siquiera algo sensible, no es roja, ni azul, ni amarilla. Para que lo sensible de la protosensación se realice intuitivamente, para que tenga algún tipo de ser, distinto del ser ideal puramente conceptual, es necesario que se espacialice, que tenga una extensión. El color intuitivo, el azul que vemos, sólo puede ser el color que cubre espacio. La teoría de la intuición categorial justificaría, en definitiva, que

es una ley esencial la que afirma que el color intuitivo para ser necesita de la extensión. Pero, como he dicho en la primera parte, he de presuponer en este estudio que contamos con dicha teoría de la intuición categorial, y, por tanto, puedo ya concluir que la ley, no sólo parece cierta para alguien que olvide prejuicios metafísicos y se atenga a los datos descriptivos, sino que está totalmente justificada.

En conclusión, el campo visual es un todo que consta de dos partes disyuntas no independientes: el color y la extensión. La no independencia de las partes significa al menos que no hay color (intuitivo) sin extensión -el problema de si puede haber extensión sin color lo decidiré más adelante-. Un color para ser, es decir, para darse sensiblemente como color necesita de la extensión. Si pretendiésemos romper un campo visual para quedarnos tan sólo con el color, no nos quedaríamos, en realidad, con nada sensible -con nada, ya que en el nivel constitutivo en que estamos la única realidad considerada es la sensible-.

### CAPITULO III

## CONTIGÜIDAD DE PARTES INDEPENDIENTES, CONTRASTE Y FUSION

### Coexistencia de partes fuera de partes.

La extensión es una de las partes no independientes que componen el campo visual. Como ya precisé anteriormente, el término "extensión" significa aquí la espacialidad propia del campo sensible, el cuasi-espacio o proto-espacio subjetivo. Pues bien, en lo que sigue me interesa estudiar el campo visual respecto a su momento de extensión, para obtener así una teoría acerca del cuasi-espacio.

La extensión, ya sea la del campo visual a la que se limitan estas primeras consideraciones o la del mundo objetivo, es un dato inmediato con el que contamos ya de siempre. Dicho de otra forma, tenemos un preconocimiento del espacio -similar al preconocimiento del ser del que habla Heidegger-: la distinción entre lo extenso (lo espacial) y lo no extenso es siempre patente. Pero, a pesar de ello, o, quizás precisamente por ello, es un dato muy difícil de tematizar. Una definición clásica afirma que la extensión es la coexistencia de partes fuera de partes, pero, evidentemente esto sólo tiene sentido para el que tiene experiencia de la extensión, para el que dispone de un preconocimiento del espacio. Sólo si contamos con dicho preconocimiento, podemos afirmar que el campo visual en tanto que extenso se caracteriza por la composición de partes fuera de partes.

Esta división del campo visual en partes fuera de partes se cruza con la composición en las dos partes abstractas, color y extensión, que he expuesto en el capítulo anterior. Por

tanto, podemos afirmar que el campo visual, en tanto que posee un momento de extensión, se compone de partes fuera de partes, y éstas, a su vez, son todos compuestos por color y extensión. Es decir, las partes del campo visual, aunque son propiamente de extensión, afectan también al momento cromático.

¿Qué significa la expresión "coexistencia de partes fuera de partes"? Coexistencia implica simultaneidad de las partes. Pero sería un grave error identificar la espacialidad con la simultaneidad, es decir, pensar que la simultaneidad de contenidos ha de ser ya una relación de coexistencia espacial entre ellos. Esto supondría reducir una relación espacial (coexistencia) a una temporal (simultaneidad). Distintos datos sensibles: colores, olores, sonidos... pueden coexistir en el presente, tal como se reconoce ya en *Leciones sobre la conciencia interna del tiempo*: "En el modo del río existe (besteht) algo así como una forma común del ahora, una simultaneidad (Gleichheit) en general. Varias, muchas protosensaciones son "a la vez"<sup>73</sup>. Y no por ello ha de producirse entre dichos datos sensibles algún tipo de ordenación espacial.

Para que haya coexistencia de partes fuera de partes, lo primero que se tiene que cumplir es que los contenidos simultáneos sean homogéneos. Las partes del campo visual son homogéneas entre sí y heterogéneas respecto a otros datos sensibles como lo oído o lo tocado<sup>74</sup>. Debido a su

---

<sup>73</sup> ZfB., p. 431.

<sup>74</sup> Sobre la relación entre los distintos niveles sensibles que coexisten en el presente momentáneo no puedo decir nada en este trabajo, que se circunscribe al estudio del campo visual. Es claro que esta necesaria limitación de la investigación prohíbe considerar los



homogeneidad las distintas partes se agrupan en un todo. Pero para que haya coexistencia de partes fuera de partes se necesita una segunda condición: las partes han de estar sometidas a una relación de contigüidad (resultará extraño que utilice aquí el término contigüidad y no continuidad, pero más adelante justificaré la necesidad de hablar así). Las partes homogéneas que se agrupan en un todo han de hacerlo con un tipo de orden muy peculiar, han de ser contiguas. Y, finalmente, las partes que forman la extensión han de ser independientes -han de poder existir separadas-. En una palabra, la coexistencia de partes fuera de partes puede entenderse como la *contigüidad de partes homogéneas independientes*.

### Partes independientes del campo visual.

Hemos visto que las partes del campo visual son disyuntas, puesto que crean auténtica composición en el todo. Además, tienen la misma naturaleza que el todo: si el todo está compuesto de color y extensión, sus partes vuelven a estar compuestas de color y extensión. Pero lo más importante es que se trata de partes independientes o pedazos, según la definición de independencia que utilicé anteriormente, es decir, son partes que pueden existir separadas.

Analicemos, en primer lugar, la independencia mutua de dos partes determinadas del campo visual. Al introducir el calificativo "determinadas" quiero referirme a partes que poseen un color fijo, determinado de antemano. Así la independencia se establece respecto a una parte con un color fijo, y no respecto a cualquier parte en general con cualquier

color. Considero, por ejemplo, un campo visual compuesto por una parte azul y una blanca -una mancha azul sobre fondo blanco-. Puedo comprobar fácilmente que cada una de estas partes es independiente respecto a la otra. La mancha azul sigue existiendo aunque el fondo blanco desaparezca y sea sustituido por un fondo rojo. También la parte blanca sigue existiendo aunque la mancha azul se transforme en una mancha roja. Las dos partes del campo visual son, pues, independientes. Si realizamos la intuición categorial que nos permita dar universalidad a lo afirmado en este ejemplo, obtenemos la ley general, según la cual una parte del campo visual es independiente de cualquier otra parte determinada que decidamos escoger. La parte blanca es independiente de una azul, es independiente de una roja, de una verde... Cualquiera de estas partes pueden desaparecer (y ser sustituida por otra parte determinada) sin que desaparezca la mancha blanca.

Ahora bien, la dificultad aparece si nos preguntamos por la independencia en sentido estricto de una parte del campo visual. Esto significa no sólo independencia respecto a otras partes determinadas, sino respecto al resto de la extensión del campo visual cubierta por cualquier color. Una parte puede existir si desaparece su fondo visual azul, esto es claro, pero ¿puede existir si desaparece todo fondo visual? La dificultad es grave, pues de hecho no podemos representarnos la parte azul sin tener un fondo visual que cubra el resto del campo. Lo único que hasta ahora he mostrado es que este fondo no tiene que estar constituido de ningún modo determinado, sino que cualquier color o cualquier combinación de colores sirve como fondo visual. He podido hacer desaparecer un determinado fondo (respecto al cual deseaba mostrar la independencia), porque lo he sustituido por otro distinto. En definitiva, la dificultad consiste en que una parte del campo no existe nunca separada del resto del campo visual. Es decir,

el campo visual tiene una extensión determinada y al representar una parte la representamos dentro de esta extensión total fija.

Pero, si profundizamos en el asunto, nos damos cuenta de que se trata tan sólo de hechos: el que el campo tenga una extensión determinada y no cualquier otra es un puro dato empírico. Podemos afirmar entonces que una parte del campo podría existir separada -aunque *de hecho* siempre exista formando parte de un campo más amplio-, pues basta con que pensemos el campo visual reducido al tamaño de dicha parte. Este argumento es aducido por Husserl en los manuscritos inéditos del grupo D: "Todo dato es concreto, debido a que el campo también se podría haber reducido a dicho dato"<sup>75</sup>.

En conclusión, si nos restringimos a una parte del campo visual y eliminamos el resto nos quedamos con un nuevo campo que se reduce a dicha parte. Por tanto, no nos quedamos sin nada, como sucede en el caso de las partes no independientes (por ejemplo, si de la parte en cuestión quitamos el color, lo que resta no es nada) y esto nos permite afirmar que toda parte del campo visual es independiente en sentido estricto. En una palabra, tras la investigación realizada sabemos que las partes que componen el campo visual en tanto que extenso son partes independientes o pedazos.

Para terminar, me gustaría indicar que la demostración de la independencia de las partes del campo visual que Husserl propone en las *Investigaciones lógicas* no me parece correcta. Afirma, en primer lugar, que la representación de

---

<sup>75</sup> Manuscrito D 13 IV, p. 10. El texto original es el siguiente: "Jedes Datum ist darum doch konkret, sofern das Feld auch auf dieses Datum hätte beschränkt sein können".

una cabeza de caballo es independiente respecto al resto del campo visual: "podemos representarnos la cabeza de un caballo "separadamente" o "por sí"; es decir, *podemos mantenerla en la fantasía*, cambiando y *haciendo desaparecer* a voluntad las demás partes del caballo y *todo el alrededor intuitivo*"<sup>76</sup>. Pero la falsedad de la afirmación que he subrayado salta a la vista. Es muy cierto que la cabeza de caballo puede mantenerse inmodificada mientras se altera todo el alrededor intuitivo, pero lo que es claro es que es imposible seguir representándose la cabeza si desaparece todo el fondo intuitivo. La respuesta de Husserl a esta objeción la encontramos dos párrafos más adelante: la imposibilidad de representar la cabeza aislada, a la que yo me he referido, es una imposibilidad puramente fáctica. Para comprobar que no es una necesidad objetivo-ideal basta recurrir al criterio de la dependencia funcional. La independencia de las modificaciones del fondo intuitivo respecto a la cabeza de caballo, es decir, el hecho de que la cabeza no varíe aunque variemos arbitrariamente el resto de las partes, nos permite afirmar que *según su naturaleza* sí es posible representar aisladamente una cabeza de caballo, y, por tanto, queda probada su independencia: "Representémonos por sí el contenido: *cabeza del caballo*. Habremos de representarlo inevitablemente en una conexión; el contenido se destacará sobre un fondo objetivo que con él juntamente se nos aparece; el contenido estará inevitablemente dado con otros muchos contenidos y unido en cierto modo a ellos. ¿Que significa, pues, la *separabilidad* de dicho contenido por la representación? (...) La separabilidad no quiere decir más sino que podemos mantener idéntico este contenido en la representación, aunque variemos sin límites (con variación caprichosa, no impedida por ninguna ley fundada en la

---

<sup>76</sup> L. U. II/1, p. 234. Subr. mfo.

esencia del contenido) los contenidos unidos y en general dados juntamente. *Y esto a su vez significa que el contenido separado permanece intacto, aún cuando se anulen algunos o todos los contenidos concomitantes*"<sup>77</sup>.

Pero en esta argumentación hay que tener en cuenta que la variación de las partes consiste en cambiar unas partes determinadas por otras con otros colores determinados. Esto nos permite afirmar la independencia entre partes determinadas del campo visual, que yo he tematizado en un principio. Pero esta variación no es lo suficientemente arbitraria para permitir obtener independencia en sentido estricto, porque, tal como hemos visto, en la variación hay algo que no se modifica: la extensión total del campo visual permanece siempre, aunque sea cubierta con distintos colores.

### **Espacialidad como contigüidad de partes.**

Entre las partes independientes del campo visual -y en último término los mínimos visibles- se da una relación de estricta contigüidad. Contigüidad es contacto inmediato entre los respectivos extremos de las cosas contiguas. La contigüidad se produce entre las cosas cuyos extremos están juntos, se tocan. En palabras de Aristóteles: "se dice que una cosa es contigua (echómenon) a la otra cuando está en sucesión y en contacto con ella"<sup>78</sup>. La nota característica de lo contiguo es la ausencia de intervalo o ininterrupción, es decir, los pedazos contiguos se tocan unos a otros, no dejan huecos. No hay saltos, intervalos o huecos que se intercalen entre los pedazos vecinos y rompan así su contigüidad. Sin

---

<sup>77</sup> L. U. II/1, pp. 238-9, ed.B. El último subrayado es mío.

<sup>78</sup> Física, Libro V, p. 227a.

embargo, sus extremos no se identifican, es decir, el extremo de un pedazo es numéricamente distinto del del pedazo contiguo.

La contigüidad es un dato descriptivo inmediato. Es evidente que no se ve a saltos: en ningún caso sucede que vea un color, luego nada, luego otro color... Lo que más se acercaría a esta situación es la visión de un tablero de ajedrez, que se ve como blanco, a continuación, negro, otra vez blanco... Pero entre ambos blancos hay un color, el negro, que, aunque sea lo más cercano a la ausencia de color, lo integramos como una parte más del campo visual. Entre dos colores no puede haber huecos, hay siempre otro color. Dicho de forma más técnica, la razón que justifica la contigüidad es la siguiente. Entre los pedazos del campo visual ni hay, ni puede haber huecos, porque si el supuesto hueco entre pedazos contiguos es sensible es un nuevo pedazo; si no es sensible entonces, como la única realidad que estamos considerando es la sensible, hemos de afirmar que el hueco no es nada, y, por tanto, ni siquiera hueco<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> Por supuesto, existen intervalos de no ver, pero se producen en el tiempo y no dentro del campo visual. Al cerrar los ojos, deja de haber campo visual, no se trata de ver el color negro -pues sería un negro infinito-, sino que se produce la total ausencia de campo visual. Pero hay que aclarar que la contigüidad sensible temporal, aunque pueda integrar intervalos de no ver, no puede ser destruida por intervalos de no ser sensible (es decir, sucede con ella lo mismo que con la contigüidad del campo visual). Dicho más concretamente, el no ver no es nunca vacío total de sensación, sino que se da sobre la plenitud de otros datos de sensación: no vemos, pero oímos o tocamos algo. Podría objetarse que el vacío total de sensación puede producirse en el dormir profundo sin sueños, pero, en realidad, esta afirmación no tiene sentido desde dentro del sentir. Sólo desde un mundo objetivo, que sigue existiendo durante el dormir profundo, tiene

En definitiva, las partes independientes del campo visual forman lo que se podría denominar una "contigüidad" sensible. Como ya indiqué, utilizo aquí a propósito este término tan poco elegante, en lugar de hablar de continuidad, que es lo que a primera vista parece más apropiado. La razón es que al estudiar con detenimiento el campo visual, al dividirlo en distintas partes... nos damos cuenta de que no responde a la definición estricta de continuo que propondré más adelante. La ausencia de intervalos entre las partes del campo no quedaría, entonces, correctamente descrita si se habla de continuidad, sino que debemos precisar ya desde un comienzo que entre ellas hay mera contigüidad. Aunque esto sólo se verá con claridad al tematizar el problema del continuo, puedo ya adelantar la razón fundamental que me hace hablar así.

Un continuo se caracteriza porque es divisible al infinito, pero las partes del campo visual no pueden ser divididas al infinito, sino que en el proceso de división llegamos a partes cuyo tamaño ya no puede ser disminuido. Hay partes del campo visual que no pueden volver a ser divididas en partes más pequeñas. A estas partes las denominaré *mínimos visibles*. Me permito utilizar este término de claro origen empirista, sin por ello asumir ninguna de las teorías con las que pudiera ir ligado, es decir, que el sentido del término es absolutamente descriptivo y viene dado por las siguientes reflexiones.

Considero una parte de un campo visual: una mancha blanca sobre un fondo azul. Si la mancha es lo

---

sentido considerar dicho dormir como un vacío total de sensación. La conciencia por sí misma es incapaz de afirmar el vacío de conciencia del dormir sin sueños.

suficientemente grande, es claro que puedo considerarla dividida en dos partes, cada una de las cuales podría existir por sí misma, es decir, podría considerar el campo visual reducido a dicha parte. De nuevo estas partes pueden ser divididas en partes independientes y, quizás, ellas serán susceptibles, a su vez, de una tercera división. Dicho mediante un ejemplo más plástico: en nuestro campo sensible formado por una única mancha blanca empezamos a introducir más manchas de color y cada vez de tamaño más pequeño. Convertimos el campo sensible en algo así como un cuadro puntillista, pero, quizás, con puntos de color aún más diminutos.

Es claro que este proceso de división de la mancha, de pintarla de distintos colores tiene un límite. Si fuera posible llevarlo al infinito nos encontraríamos con partes sin extensión, lo cual ya vimos que es absurdo, puesto que el color para ser necesita de la extensión. Llegará un momento en que, si disminuimos de nuevo el tamaño de las manchas, éstas desaparecerán del campo visual. Para ser "vista", para ser color, la mancha tiene que tener una extensión mínima. Si intento disminuir esta extensión ya no veré la mancha. Pues bien, el tamaño que tiene la mancha justamente antes de desaparecer es el mínimo tamaño visible. A esta mancha mínima que puede ser vista en el campo visual es a lo que denomino mínimo visible. En palabras de George Berkeley: "Hay un *Minimum Tangibile* y un *Minimum Visibile*, más allá de los cuales el sentido no puede percibir. Sobre esto la propia experiencia informará a cada uno"<sup>80</sup>.

Como definición técnica de mínimo visible puede servirnos la siguiente: es un pedazo del campo visual que a su

---

<sup>80</sup> *Essay towards a new Theory of Vision*, p. 191.



vez no se compone de nuevos pedazos. Si intentamos dividir un mínimo sensible no obtenemos dos nuevos pedazos, sino que, en sentido estricto, no obtenemos nada. Nada sensible, pues es ésta la única realidad que por el momento consideramos<sup>81</sup>.

No tendría sentido pedir, dentro de la esfera de los datos inmanentes, que se precisara el tamaño mínimo que ha de tener una mancha para ser distinguida, es decir, que se determinara la extensión del mínimo visible -al igual que, según vimos en la sección anterior, no tenía sentido precisar la duración mínima de la protosensación en el presente momentáneo-. Para hacerlo deberíamos contar con el espacio físico objetivo, pues deberíamos hacer un experimento del tipo siguiente en un laboratorio psicológico. Presentamos una mancha a un sujeto y la vamos disminuyendo progresivamente de tamaño. Llegará un momento en que la mancha desaparezca, es decir, se confunda con el fondo visual, y entonces podríamos afirmar que el tamaño que tenía justamente antes de desaparecer es el que corresponde a los mínimos visibles. Este tamaño sólo se puede medir identificándolo con el tamaño objetivo que tiene la mancha externa que el psicólogo va disminuyendo. Pero es claro que esta medida no tiene ningún valor en la esfera inmanente.

De lo que se trata no es, pues, de la posibilidad de fijar los tamaños de los mínimos visibles. Y, por tanto, tampoco

---

<sup>81</sup> Más adelante, veremos los absurdos que se producen si consideramos como única realidad la sensible y, por tanto, como única extensión la ligada inseparablemente al color. Introduciremos así una nueva noción de extensión: la extensión objetiva que se caracteriza por su continuidad y no por la mera contigüidad.

se trata de asegurar la constancia de dicho tamaño. El tamaño podría variar perfectamente en función del color: por ejemplo, una mancha roja sobre un fondo blanco puede dejar de ser visible si cambiamos el fondo blanco por uno negro. Y podría variar según la zona del campo visual de que se trate, lo cual concuerda con las afirmaciones de Husserl en un manuscrito del grupo D, en las que se sostiene que hay mayor número de mínimos visibles en el centro del campo que en los bordes -por tanto, en el centro el tamaño de los mínimos sensibles disminuye-. La razón es que en el centro del campo hay más claridad y, por tanto, el proceso de división puede ser más fino: "el número de imágenes mínimas en que se deja romper una imagen cualquiera en el anillo exterior y otra correspondiente en el anillo interior es un número creciente hacia el interior"<sup>82</sup>.

En definitiva, no se trata de fijar medidas exactas y constantes para los mínimos visibles, sino tan sólo de mostrar que el proceso de distinción de partes en un campo visual tiene un límite necesario en los mínimos visibles.

Por supuesto, los mínimos visibles no son las piezas o ladrillos a partir de las cuales se construye mediante una síntesis temporal el campo visual, de modo que la unión de un número determinado (finito) de mínimos sensibles origine el campo. Esta es justamente la segunda hipótesis que, en el capítulo destinado a criticar la teoría de Husserl sobre la espacialidad, rechacé por absurda e innecesaria. El proceso es más bien el inverso, en el campo visual podemos distinguir

---

<sup>82</sup> Manuscrito D 13 IV, p. 35. El texto original es el siguiente: "die Zahl der Minimalbilder, in die sich irgendein Bild im Außenring und ein entsprechendes nun im Innenring zerlegen lässt, ist eine wachsende nach Innen zu".

partes no independientes y el número máximo de ellas viene dado por el número de pedazos más pequeños que podemos diferenciar, es decir, por el número de mínimos sensibles.

Para terminar me gustaría señalar que la teoría de Husserl respecto a esta cuestión de la contigüidad de los mínimos sensibles es muy ambigua. En *Cosa y espacio* se limita a plantear las dos posibilidades. "Lo último, ya no despedazable y ya no limitable es el punto, en lo que habría que examinar si no está contenido por principio en la esencia del campo el despedazamiento *in infinitum*, o si el despedazamiento fáctico que conduce a *minima visibilia* produce en éstos esencialmente últimos elementos; si, por tanto, puntos y átomos visuales son lo mismo"<sup>83</sup>. Y en el manuscrito del grupo D ya citado (de 1921) parece inclinarse por una tesis parecida a la que he propuesto más arriba: "Idealmente podemos descomponer el campo visual en (...) una multiplicidad máxima de imágenes visibles mínimas, que ya no son divisibles y todavía son distinguibles"<sup>84</sup>.

En conclusión, el campo visual formado por partes independientes (color más extensión) no es un todo continuo, no se puede considerar dividido en infinitas partes, sino que como máximo puede dividirse en un número finito de partes con extensión imprecisa y no necesariamente constante, a las que denominamos mínimos visibles. Estos mínimos están en relación de contigüidad estricta -y de modo análogo pueden

---

<sup>83</sup> D.R., p. 166.

<sup>84</sup> D 13 IV, p. 34. El texto original es el siguiente: "ideell können wir das visuelle Feld in (...) eine maximale Mannigfaltigkeit von visiblen Minimalbildern auflösen, von nicht mehr teilbaren und noch unterscheidbaren".

considerarse partes del campo más amplias (formadas por una multiplicidad de mínimos visibles), que también están en relación de contigüidad-.

Con esto doy por terminado el estudio del campo visual según su momento de extensión, pero he de indicar, para terminar, que los resultados obtenidos se pueden traspasar a la extensión como tal. Podemos decir, por ejemplo, que la extensión se compone de partes independientes, pues la composición del campo en partes independientes se produce precisamente gracias a su momento de extensión. En palabras de Husserl: "*Dentro de la extensión (Ausbreitung) considerada in abstracto cada uno de sus pedazos tiene la validez de relativamente independiente*"<sup>85</sup>. Relativamente, porque es independiente respecto a un todo -la extensión- que a su vez es dependiente -dependiente del color-. E igualmente podemos traspasar al momento de extensión el resto de conclusiones que hemos visto que son aplicables a las partes del campo visual.

### **El contraste y la fusión.**

Al tematizar el campo visual respecto al momento de extensión hemos descubierto que entre las partes independientes -y por tanto, en último término, entre los mínimos visibles- se dan relaciones de contigüidad. Ahora se trata de tematizar el campo respecto a su otra parte independiente: el color. Aparecen entonces otro tipo de relaciones: las de igualdad y distinción (o no igualdad), que tienen por términos inmediatos los colores. Pero ahora me interesa considerar que estas relaciones de distinción o

---

<sup>85</sup> L. U. II/1, p.263. Cito la ed.B.

igualdad se establecen, no entre los colores abstractos, sino entre dos partes concretas del campo visual, es decir, me interesa afirmar, no que el rojo es distinto del azul (como esencias abstractas), sino que la parte roja y la parte azul del campo son distintas.

Pensemos en el campo visual formado por una mancha azul sobre un fondo blanco, que abarca todo el resto del campo. El fenómeno de distinción es el que se impone de manera más clara: consiste en el hecho de que el azul es distinto del blanco. Pero lo peculiar de esta relación de distinción es que se establece entre partes estrictamente contiguas del campo visual y es experimentada como tal distinción. Por ello a partir de ahora para designar esta peculiar relación de distinción emplearé un término técnico propuesto por Husserl: *contraste* (Kontrast). "Para la relación de unidad entre un dato destacado y aquél del cual se destaca, tenemos todavía otra expresión especialmente útil: *contraste*"<sup>86</sup>. De los colores entendidos como géneros (o especies) decimos que son distintos, pero no que contrastan; de las partes contiguas cuya distinción es vivida como tal decimos que contrastan: el azul contrasta con el blanco, o el azul se destaca del blanco. Como vemos, el hecho de que el contraste sólo tenga sentido respecto a partes contiguas, hace que la teoría que voy a dar no se puede considerar una teoría sobre el color por sí mismo -como sucedía en el caso de la extensión-, sino sobre el campo visual en tanto que coloreado.

Para designar el fenómeno opuesto al contraste introduzco de nuevo, siguiendo a Husserl, un término técnico: *fusión*, que sustituye al genérico de igualdad, y refleja el hecho de que la igualdad se da entre partes contiguas y es

---

<sup>86</sup> A. P. S., pp. 138-9.

vivida como tal. La fusión se produce allí donde no se produce el contraste. El contraste tiene lugar entre el azul y el blanco. La fusión, por tanto, no puede darse entre el azul y el blanco, sino que se ha de producir en el resto del campo visual: en el azul de la mancha y en el blanco del fondo. La fusión es el fenómeno que se produce en una extensión homogénea indiferenciada. Las partes azules de la mancha se funden entre sí; las partes blancas del fondo se funden entre sí.

La fusión lo es, en último extremo, de mínimos visibles. Esto es claro en el caso del contraste, pero quizás no tanto en el de la fusión, pues podría pensarse que también hay fusión dentro de los mínimos. Sin embargo, esta posibilidad teórica queda prohibida, pues dentro del mínimo no hay partes que puedan considerarse fusionadas. Dicho de forma más directa, la tesis de la contigüidad, de la necesidad de llegar a mínimos visibles, prohíbe entender éstos como fusión continua de partes cada vez menos extensas, en un proceso de disminución que llega hasta el infinito.

El fenómeno de fusión es un dato tan originario como el contraste: el contraste sólo tiene sentido, porque se produce entre la extensión homogénea del fondo y de la mancha, y esta extensión homogénea se da como fusión de partes. Pero afirmar esto no es tan fácil como parece en un principio, pues es claro que en una primera descripción lo que se nos ocurre tematizar es el contraste y no la fusión de las partes que integran las unidades contrastadas. Las partes fusionadas parecen no ser tan inmediatamente accesibles como las del contraste y, por ello, el fenómeno de la fusión de dichas partes parece menos originario que el contraste. Para resolver esta objeción, tengo que enlazar con aquel primer acercamiento descriptivo al momento de la extensión que hice páginas atrás.

Las partes fuera de partes que constituyen la extensión fueron introducidas como un dato fenoménico inmediato, pero fue el contraste el que nos facilitó el primer acceso descriptivo a las mismas. En efecto, cuando consideré la independencia mutua de dos partes determinadas del campo visual, utilicé como ejemplo un campo visual compuesto por una parte azul y una blanca, es decir, para tener dos partes en el campo hice uso de un contraste. No me habría servido un azul homogéneo, y la prueba de ello es que en la variación de los fondos no mencioné que el fondo pudiera tener el mismo color que la mancha. El contraste entre el azul y el blanco obliga, sin duda, a afirmar que hay dos partes distintas en el campo visual: la parte azul y la blanca; pues, si no fueran distintas, no podrían estar cubiertas de distintos colores.

En definitiva, si hay contraste, podemos afirmar que hay partes en el campo visual que se dan como tales, pero lo importante para nuestro problema actual es que la afirmación recíproca no es cierta: decir que hay partes en el campo visual que se dan como tales, no implica decir que hay contraste. Las partes cubiertas por el mismo color también se dan como partes: como partes fusionadas.

Para afirmar que son partes no necesito que se produzca de hecho el contraste, sino que se *pueda* producir, pues no se trata de describir hechos puntuales, sino necesidades esenciales. Utilizo el contraste tan sólo como base ejemplar que me permita acceder a leyes esenciales. Si en un campo azul homogéneo quiero descubrir partes lo considero cubierto con dos colores diferentes o considero una línea que lo divida en dos partes. Esto me muestra con evidencia la existencia de dos partes, y como también es evidente que el cambio de color no puede afectar al momento de la extensión, es decir, no puede crear o destruir la partes de la extensión, concluyo que hay dos partes -se produzca o

no el contraste entre ellas-. Por tanto, lo decisivo no es el contraste, sino la posibilidad del contraste.

Ya estamos cerca de la solución del problema, porque hemos visto que aunque partamos del contraste para distinguir la partes, no es necesario contar con este fenómeno. Como base ejemplar para tematizar las partes de la extensión podríamos tomar una extensión sin contraste. Para captar las partes fusionadas de una extensión homogénea no necesito introducir contraste, puedo aislar en el pensamiento la mitad de la extensión sin necesidad de pintar la raya divisoria de un color, puedo aislar una parte muy pequeña o una más grande, sin necesidad de introducir cambios cromáticos. De este modo se me da la extensión como conjunto de partes fusionadas. En definitiva, la fusión es un fenómeno tan originario como el contraste, pues en él se da la extensión como tal. Si no fuera originario no habría vivencia inmediata de la extensión: al vivir el blanco homogéneo del fondo no lo viviría como extenso, pues no consideraría que en él hay partes (fusionadas).

Entonces, ¿por qué descriptivamente lo que primero se impone es el contraste? ¿Por qué elijo en un primer momento el contraste como base ejemplar de la intuición categorial? Porque las partes fusionadas están indeterminadas como tales partes. Las partes fusionadas son partes *implícitas*, en el sentido de indeterminadas. Lo implícito no es su carácter de partes, pues, según acabamos de ver, si no se dieran como partes no habría extensión. Lo implícito es su carácter de partes determinadas, porque dada una extensión homogénea puedo escoger cualquier división del todo, es decir, puedo determinar las partes de un modo arbitrario no fijado en ningún sentido. Esta determinación se produce mediante el contraste; éste pasa lo implícito a explícito, transforma lo determinable en determinado. En el contraste se fija una



división en partes, se elige una entre todas las posibles. Las partes implícitas son, pues, posibles partes contrastadas.

En una palabra, en el fenómeno de la fusión las partes se dan como determinables, como posibilidad de determinación múltiple y esto es tan fenoménico como el dato de las partes ya determinadas.

Husserl habla de multiplicidades implícitas en sus *Análisis sobre síntesis pasivas*. Al describir un cuadrado blanco que se destaca de un fondo, afirma que se trata de "un continuo de blancos cuyas fases no están destacadas por sí" (como he dicho creo que aquí habría que hablar de contigüidad y no de continuidad). Y considera este continuo de blancos como una multiplicidad implícita que está fundida en una unidad: "Esto es, el análisis comparativo muestra también la posibilidad contraria, el que en una conciencia muchos, una multiplicidad continua estén fundidos en unidad, y lo estén *implícitamente* (*implicite*) de modo que la conciencia no es una conciencia de una pluralidad, que haga consciente las singularidades separadas como uniformes y, sin embargo, separadas. *Grosso modo*, el ejemplo siguiente puede aclarar que debe significar aquel "*implícito*" ("*implicite*"). Se destaca como uno un cuadrado blanco, en sí blanco totalmente homogéneo, sin manchas ni nada por el estilo, e igualmente varios cuadrados como pluralidad de singularidades. Pero aunque cada cuadrado está dado como unidad y como unidad indiferenciada en sí, pensamos, sin embargo, que podemos dividir cada uno a voluntad, pensamos que cada uno es en sí un continuo de blancos cuyas fases no están destacadas por sí"<sup>87</sup>. Tendríamos que decir que la multiplicidad es implícita, porque no hay conciencia de una pluralidad, sino de una

---

<sup>87</sup> A. P. S., p. 120.

unidad indiferenciada; pero lo importante es que a pesar de ello es multiplicidad, y la razón es la que Husserl apunta al final: "pensamos que podemos dividirlo a voluntad". Esto hace que la "unidad indistinguible en sí" no sea una unidad simple, sino una unidad de lo múltiple. Deberíamos decir, por tanto, que es unidad indistinguida, pero no indistinguible, y, además, aclarar que la indistinción significa ausencia de partes determinadas, pero no de partes indeterminadas que se dan como multiplicidad.

Para terminar, me gustaría hacer algunos comentarios sobre la terminología empleada por Husserl. En primer lugar, es necesario señalar que para el contraste y la fusión Husserl utiliza también otra pareja de términos: *discreción*, que corresponde a contraste, y *concreción*, que corresponde al fenómeno de fusión y se usa en su sentido literal: "lo igual y lo muy semejante crece en cierto modo junto"<sup>88</sup>. Además he de advertir que Husserl en sus *Análisis sobre síntesis pasivas* utiliza el término fusión como nombre general que abarca el contraste y el fenómeno opuesto, al que ahora denomina afinidad: "Fusión por afinidad o bajo contraste (*Widerstreit*). Afinidad debe ser especialmente definida como lo que unifica lo destacado: fusión indiferenciada como lo opuesto al contraste (*Kontrast*)"<sup>89</sup>. Utiliza así el vocablo fusión como enlace de partes independientes. Justamente éste es el sentido con el que Husserl introdujo por primera vez el término en su *Filosofía de la Aritmética*, tomándolo directamente de Carl Stumpf. Creo, al menos, que sólo en este sentido puede interpretarse la afirmación que hace Husserl, siguiendo a Stumpf, según la cual: "los elementos que se funden pueden

---

<sup>88</sup> A.P.S., p. 138.

<sup>89</sup> A.P.S., p. 148.

aparecer como lo que son también fuera de una fusión"<sup>90</sup>. Por mi parte, prefiero utilizar el término fusión en el sentido ya precisado, como fenómeno opuesto al contraste.

En conclusión, el contraste y fusión crean unidades destacadas: la mancha azul se destaca sobre el blanco. La fusión unifica las partes blancas por una parte, y las azules por otra; y el contraste distingue una unidad de otra, creando, pues, entre ellas una nueva unidad por distinción y no por igualdad. Podemos afirmar, entonces, que en el contraste y la fusión la realidad ontológica de la extensión (el "partes fuera de partes") se manifiesta con la misma originariedad, aunque sea de modos distintos. El contraste determina las partes, y la fusión las deja indeterminadas; pero esto no altera el valor ontológico de las partes, lo único que cambia es su modo de donación (debido al cambio cromático)<sup>91</sup>. Este rendimiento del contraste y la fusión, que permite la constitución de unidades destacadas, será, sin duda, decisivo para el posterior proceso constitutivo de la cosa espacial<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> *Ph.A.*, p. 206.

<sup>91</sup> Por supuesto, esta distinción de contraste y fusión no debe confundirse con la distinción ontológica de independencia o dependencia entre partes (en las *Investigaciones lógicas*, Husserl denomina a la primera subjetiva, y la segunda, ontológica u objetiva; yo prefiero evitar estos términos por lo excesivamente amplios que son). Tan independientes son dos mínimos sensibles que se destacan uno del otro, como dos que se funden.

<sup>92</sup> El hecho de que destaque la mancha sobre el fondo y no a la inversa, que es un dato de mucha importancia, sólo lo podremos justificar más adelante, cuando avancemos en esta constitución de la cosa trascendente.

## CAPITULO IV

### CONSIDERACIONES ONTOLOGICAS SOBRE EL CUASI-ESPACIO

**Las relaciones de espacialidad (contigüidad, contraste y fusión) como relaciones originarias.**

Conocemos dos tipos de relaciones básicas entre las partes independientes del campo visual: las de contigüidad, que se deben al momento de extensión, y las de distinción o igualdad, debidas al momento del color. Por comodidad, a partir de ahora me referiré a ellas como *relaciones de espacialidad*. Las primeras son espaciales en sentido estricto y las segundas lo son en cierto modo por basarse en la relación previa de contigüidad, es decir, por producirse entre las partes contiguas.

Respecto a estas relaciones de espacialidad, la tesis básica que defiende en este trabajo es que se trata de relaciones totalmente originarias, en el sentido de originariedad que ya precisé al tematizar la espacialidad de la protosensación: ellas se dan como rendimiento exclusivo del presente momentáneo y, por tanto, no son producto de ningún tipo de síntesis. En realidad, esta tesis es una consecuencia inmediata de la ya defendida que afirma la originariedad de la extensión del campo visual.

En efecto, supongamos que fuese cierta la tesis del carácter sintético del espacio en la segunda versión discutida, según la cual la extensión del campo visual es el producto de una síntesis temporal que enlaza partes ya extensas. Estas partes son lo que posteriormente he denominado mínimos visibles. Por tanto, según esta tesis, en cada presente habría

un mínimo visible, que al ser sintetizado con los de los presentes sucesivos formaría la total extensión del campo visual. Tendría, pues, en principio tan sólo los mínimos visibles aislados, y sólo en un segundo momento la síntesis de conciencia establecería la unión entre ellos que daría lugar a la extensión del campo visual. Frente a esto, mi teoría del carácter originario del espacio ha mostrado que la extensión total del campo es el dato inmediato. Es decir, en un presente de conciencia está dado el todo espacial con todas sus partes. Todos los mínimos visibles están dados a la vez en un mismo presente; lo cual implica que las relaciones de contigüidad entre dichas partes están igualmente dadas, pues tener el todo es tener las partes y las relaciones de contigüidad entre sus partes. No se dan las partes y luego sus relaciones, sino el todo con relaciones es lo primero. Por tanto, el campo es siempre un todo entre cuyas partes se dan relaciones de contigüidad. Las relaciones de contigüidad son, entonces, tan originarias como la extensión.

Pero las relaciones de contraste (o fusión) son igualmente originarias, porque se apoyan en las relaciones de contigüidad. Dicho más precisamente, son estas mismas relaciones, pero consideradas respecto al otro momento abstracto: al color. Por tanto, si una parte se da como estando al lado de otra, es claro que también se dará como fusionada o contrastada con ella. Es imposible que se dé la relación que afecta al momento de la extensión y no la que afecta al momento del color. Un segundo argumento que permite obtener esta misma conclusión es que si las relaciones de contraste y fusión no son originarias, han de ser el producto de síntesis, pero es claro que lo que se sintetiza han de ser ya unidades destacadas -y, por tanto, constituidas mediante el contraste y la fusión-, con lo cual se produce un círculo en la argumentación.

En conclusión, tanto las relaciones de contigüidad, como las de contraste o fusión son totalmente originarias. La tesis que afirma que lo protosentido es espacial, implica que está compuesto por partes entre las que se dan relaciones de espacialidad: relaciones de contigüidad (que son las espaciales en sentido estricto) y relaciones de distinción o igualdad (que se producen entre las partes contiguas). En realidad, la tesis de la originariedad de las relaciones de espacialidad, no es más que la concreción de la tesis genérica sobre la originariedad del espacio.

Consideremos, para terminar, la opinión de Husserl respecto a la originariedad de las relaciones por contraste. He defendido que la especial forma de unidad por contraste no puede entenderse como el producto de una síntesis realizada en el tiempo. Veremos en la siguiente sección que estas síntesis, en tanto que enlazan contenidos, se denominan síntesis asociativas o asociaciones y, por tanto, la tesis defendida puede enunciarse diciendo que el contraste es un dato previo a la asociación y no un rendimiento de la misma. Pues bien, Husserl reconoce, la mayoría de las veces, la originariedad del fenómeno del contraste respecto al de la asociación. Por ejemplo, en sus *Análisis sobre síntesis pasivas* afirma: "Ante todo sólo podemos llegar a ver asociaciones (...) cuando tenemos objetividades destacadas uniformes, que como tales unidades recuerdan a otras unidades como pasadas"<sup>93</sup>. También en *Experiencia y juicio* afirma: "Este fenómeno (la asociación) sólo podemos llegar a verlo concretamente, si tenemos datos destacados singulares, datos singulares como destacándose de un campo"<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> A. P. S., p. 121.

<sup>94</sup> E. U., p. 78.

Sin embargo, en un texto sorprendente de esta misma obra podemos leer una frase que parece querer decir lo contrario: "Así todo contraste originario se basa en la asociación"<sup>95</sup>. Y más abajo la cuestión ya queda totalmente clara: "Todos los datos destacado del campo (...) son el el producto de síntesis asociativas de diverso tipo"<sup>96</sup>. Igualmente en una nota de *Ideas II*, Husserl hace afirmaciones en este último sentido: "Sobre la síntesis estética: ¿no se debe introducir la diferencia básica: 1) síntesis como verdadero enlace, verdadera unión, una expresión que remite a *algo separado*; y 2) síntesis continua como fusión continua? Cada síntesis estética del primer tipo conduce a últimos elementos. La cosa como forma de un enlace estético se construye a partir de características sensibles, que a su vez proceden de síntesis continuas"<sup>97</sup>. Las síntesis continuas son, sin duda, síntesis temporales en las que se constituye el nivel sensible no objetivo (donde hay figuras que duran en el tiempo). Estas síntesis tendrían que enlazar campos visuales, en los que se produzca el fenómeno del contraste y la fusión. Pero esto se ignora totalmente, y tan sólo se habla de síntesis, que parecen ser, pues, las que lo constituyen todo, incluido el contraste.

### El cuasi-espacio y el yo.

Indiqué al inicio de esta sección que en el presente momentáneo se puede establecer una distinción intencional entre la protosensación y lo protosentido: lo protosentido se

---

<sup>95</sup> E. U., pp. 78-9.

<sup>96</sup> E. U., p. 79.

<sup>97</sup> *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Hua. IV*, p. 19. A partir de ahora me referiré a esta obra con la abreviatura *Id.II*.

puede distinguir de la protosensación por su posibilidad de permanencia. Pero también afirmé que si nos limitamos al presente momentáneo esta permanencia no tiene ningún valor y, por tanto, podemos identificar la protosensación y lo protosentido. Pero la tesis defendida en estas páginas, que afirma la originariedad de las relaciones de espacialidad (de contigüidad, contraste y fusión) -que a su vez concreta la tesis de la originariedad del espacio-, nos obliga a hacer de nuevo la distinción entre la protosensación y lo protosentido, porque, como veremos, sólo lo protosentido es espacialidad *vivida como tal*<sup>98</sup>.

"No es lo mismo sucesión de sensaciones y sensación de la sucesión". Esta afirmación de Husserl se puede trasladar perfectamente al caso del espacio: no es lo mismo coexistencia de protosensaciones y "sensación" de la coexistencia. El problema es, pues, justificar la "sensación" de la de las relaciones de espacialidad. En el caso del tiempo, vimos que el vivir la sucesión como tal no podía ser nunca una protosensación en sentido estricto, sino que tenía que ser un modo de intencionalidad. Por lo que respecta al caso del espacio, en toda mi exposición anterior he hablado del campo visual, que es lo protosentido en el presente momentáneo, y he supuesto que a este nivel se produce la vivencia de las relaciones de espacialidad. Pero, en ningún momento he precisado si este vivir las relaciones de espacialidad es, a su vez, un tipo de protosensación, es decir, si los análisis realizados podrían llevarse también a cabo en el nivel de la protosensación, y no de lo protosentido. Esto es lo que se trata de decidir ahora.

---

<sup>98</sup> De nuevo el término "vivida" es, en toda esta discusión, sinónimo de consciente, en el sentido amplio que abarca la conciencia atenta y la no atenta.



¿Puede la protosensación saberse a sí misma espacial (formada por partes contiguas)? ¿Puede saber que sus partes contrastan unas con otras (o se funden)? ¿Basta con que haya protosensación para que las relaciones de espacialidad se vivan como tales? La respuesta a estas preguntas es negativa. Al igual que sucedía en el caso de las relaciones por sucesión, para que estas relaciones sean captadas como tales, se necesita algo más que la protosensación, se necesita un modo de intencionalidad, aunque sea muy elemental. Las relaciones de espacialidad vividas como tales son un rendimiento intencional del yo.

Consideremos, en primer lugar, la relación de contigüidad entre las partes del campo, entre el azul y el blanco. El azul es una protosensación, es puro sentir originario; el blanco es también puro sentir originario. Pero ahora no se trata de sentir azul o de sentir blanco, sino de vivir la contigüidad de ambos, el estar el azul al lado del blanco. Para vivir esta relación como tal no basta con las protosensaciones. El vivir azul, el vivir blanco son puro aparecer, pura transparencia que se agota en sí misma, que no puede salir de sí. En tanto que puro sentir, el azul ni sabe, ni puede saber del blanco; ni menos de su contigüidad con él. El blanco tampoco sabe del azul, ni de su contigüidad con él. Por tanto, la contigüidad vivida como tal sólo se da en la esfera intencional, es decir, en lo protosentido. La intencionalidad que capta las relaciones de espacialidad como tales es el rendimiento de un yo. La diferencia entre la sucesión y las relaciones de espacialidad es que en el primer caso el yo que necesitábamos era unidad y permanencia, mientras que en el segundo el yo es mero principio de unidad. Al limitarnos al presente momentáneo, no se necesita la permanencia del yo: lo único imprescindible es su unidad. Se requiere un yo que sea idéntico en las distintas

protosensaciones y que, por serlo, pueda ser consciente de la unidad de las mismas.

Si en vez de considerar la contigüidad, nos fijamos en el contraste (o la fusión), podemos repetir el mismo argumento. El azul no sabe del blanco, ni de su distinción con él. El blanco tampoco sabe del azul, ni de su distinción con él. Para que ambos colores se vivan como distintos, para que se produzca el contraste, se necesita un yo idéntico que los viva como múltiples sin perder su unidad -y, por tanto, sin identificarse con ninguno de ellos-. Merleau-Ponty recoge este argumento cuando afirma: "el rojo y el verde, para distinguirse uno de otro como dos colores, deben ya representarse ante mí, incluso sin localización precisa, y dejan, por consiguiente, de ser yo mismo"<sup>99</sup>.

En conclusión, para que las relaciones de espacialidad entre las partes se vivan como tales tiene que haber un yo idéntico que dé unidad a la multiplicidad y viva así sus relaciones de contigüidad, contraste o fusión. Por tanto, la espacialidad vivida como tal no se da en la protosensación, sino en lo protosentido por un yo idéntico: el yo tiene que aportar su identidad, para que se produzca la conciencia de la multiplicidad como tal. Por esta razón, desde un comienzo mi investigación se ha referido a lo protosentido y no directamente a la protosensación.

\*\*\*

Pero aunque la vivencia de la espacialidad sea el rendimiento de un yo, hay que afirmar que la protosensación misma es espacial, es decir, que posee relaciones de

---

<sup>99</sup> *Phénoménologie de la perception*, p. 9.

espacialidad (aunque, por supuesto, éstas no sean vividas como tales). Estas relaciones son las de contigüidad, distinción e igualdad (no utilizo los términos técnicos de contraste y fusión, porque, como ya precisé, éstos hacen referencia al vivir las relaciones, que es justamente lo que ahora dejo fuera de consideración). Pues bien, para decidir si se puede sostener que las protosensaciones son espaciales antes de ser vividas por el yo, hay que precisar cuál es exactamente el rendimiento del yo en dicha vivencia.

Al igual que sucedía en el caso del tiempo, el rendimiento de unificación del yo es totalmente pasivo, es una mera consecuencia de su ser. Pero ahora ni siquiera se necesita que el ser del yo aporte su permanencia, sino que basta con que el yo sea como polo de unidad. El yo aprehende el conjunto simultáneo de protosensaciones y se produce necesariamente la vivencia de su unidad, y, con ella, de su espacialidad. La unidad espacial vivida es el resultado de la presencia del yo, pero, contra la tesis kantiana, no es resultado de ninguna síntesis, de ninguna unificación, porque para unificar algo se necesita tiempo y esta vivencia de la unidad se da en el presente momentáneo. El yo no necesita permanecer, no tiene que realizar ninguna actividad sintética con las protosensación para vivir el espacio. Por tanto, la unidad espacial no es resultado de ninguna actividad de unir. Además, del mismo modo que sucedía en el caso del tiempo, esta pasividad del estar presente no es libre: no es una pasividad accidental dentro de la vida, sino que se trata de la misma esencia del yo.

En definitiva, las protosensaciones están dadas de tal forma que sólo se necesita la presencia del yo idéntico para que se produzca la vivencia de la espacialidad. Podemos afirmar, entonces, que la unidad espacial es previa a su vivencia, pues es claro que la mera presencia del yo no

constituye la relación de espacialidad. El yo es tan sólo necesario para que la espacialidad se viva como tal, pero no para constituir el propio espacio.

También podemos justificar este resultado por otros caminos. En primer lugar, si fuera el yo el que introduce la relación de espacialidad en la protosensación, podríamos repetir los argumentos que expuse casi al comienzo de esta sección: la protosensación previa al rendimiento del yo sería no espacial, y esto no es más que una nada intuitiva, que no es ni siquiera nada sensible. Esta argumentación la apliqué directamente a lo protosentido, porque una primera descripción ha de partir de la espacialidad vivida, pero ahora es claro que se pueden traspasar a la protosensación, pues si ésta fuera inextensa no sería nada y el presente momentáneo carecería de todo contenido: el yo no sería impresionado por nada.

En segundo lugar, hay otro fenómeno decisivo que muestra que las relaciones de espacialidad son previas a su vivencia. Consiste en el hecho de que, aunque el yo deba vivir las relaciones, no determina el resultado concreto de esta vivencia, es decir, la vivencia puede ser de un contraste o una fusión, sin que el yo decida nada al respecto. El yo se limita a vivir la unidad de lo dado, pero no determina qué tipo de relación se establece en la unificación. Esto nos permite afirmar que lo previo al yo no es mera posibilidad vacía, sino que la posibilidad decide de antemano el resultado de la actualización: hace posible, por ejemplo, la fusión, pero no el contraste. El que dos manchas sean azules, y no una azul y la otra roja, es lo que hace posible que al ser relacionadas lo vivido sea la fusión y no el contraste.

En definitiva, la protosensación es necesariamente espacial, y parece, entonces, conveniente sustituir este

término por otro más neutral que dé cabida a la idea de espacialidad. El vocablo protosensación, normalmente usado en plural, remite a la idea de dato puntual, que sólo puede considerarse dentro de una multiplicidad: pluralidad de protosensaciones que esperan una forma de unidad. Frente a él propongo hablar del "protosentir" o sentir originario. El protosentir es el contenido del presente momentáneo, que se puede y debe entender como un todo unitario espacial, y no como una multiplicidad inconexa de datos sensibles puntuales. La espacialidad es un predicado más del sentir originario, como lo es el momento de color: el protosentir es rojo, azul... y además es espacial, es decir, posee partes contiguas (que son iguales o distintas). La diferencia entre ambos tipos de predicados es que la espacialidad no tiene un ser sustantivo, sino relacional y, por tanto, para ser vivida como tal necesita la presencia del yo (es decir, necesita una primera constitución intencional). Sin embargo, la vivencia del momento de color se da ya en el mismo sentir originario, por tratarse de un predicado no relacional.

Puedo ya precisar totalmente la tesis defendida en esta sección sobre la originariedad del espacio. En primer lugar, he estudiado la espacialidad *vivida*. He mostrado que es originaria, porque se da como rendimiento exclusivo del presente momentáneo, es decir, porque no es producto de ningún tipo de síntesis. Pero esto no significa que no sea el resultado de ningún rendimiento del yo. Más bien al contrario, la captación de algo como espacial no se tiene ya en el protosentir, sino que sólo se puede entender como fruto de un primer rendimiento intencional del yo. Por tanto, la espacialidad vivida como tal no es tan originaria como el protosentir, pues la protosensación no se siente a sí misma como espacial. Sin embargo, a pesar de estas afirmaciones, hemos de sostener que en el protosentir está ya dada la espacialidad, aunque no sea vivida como tal. La estructura

espacial del sentir originario (colores iguales o distintos, que se extienden en un cuasi-espacio subjetivo) es un *factum* previo al tomar conciencia, que hace posible la vivencia de la espacialidad por un yo.

### **Diferencia entre el tiempo y el espacio (en la esfera inmanente).**

Entre el tiempo y el espacio -ambos considerados en la esfera inmanente que ahora tematizo- existe una diferencia fundamental respecto a la originariedad en el modo de darse. En efecto, al hablar del tiempo afirmé que el sentir es sucesión. Para que haya "sensación" de la sucesión de protosensaciones, tiene que haber algo más que protosensación: ha de existir un yo *idéntico y permanente* que tenga conciencia de dicha sucesión. Por otra parte, al tematizar el espacio he sostenido que el sentir es espacial. Para que haya "sensación" de la espacialidad, de nuevo tiene que haber algo más que protosensación: se necesita un yo *idéntico* que tenga conciencia de ella. Pues bien, el yo proporciona en ambos casos la vivencia de la unidad, pero hay una diferencia fundamental entre ambas situaciones que consiste en que, en el caso del tiempo, para sentir la sucesión el yo tiene que permanecer y tiene que mantener el ser en presencia, tiene que dar un cierto ser al no ser: el ser como pasado, que es lo característico del tiempo. Es decir, la sucesión vivida es producto de una síntesis basada en la permanencia del yo. En cambio, en el caso del espacio, para sentir la coexistencia, el yo no tiene que permanecer: tan sólo necesita ser unidad. La coexistencia vivida no es producto de una síntesis; es unidad, pero no sintética. El yo no aporta nada propiamente espacial al sentir originario.

En consecuencia, podemos afirmar que lo previo al tiempo no es tiempo, sino mera sucesión, pues en ella falta lo peculiar de la temporalidad que es la permanencia del no ser (del pasado). Es decir, lo que he denominado conciencia del tiempo puede denominarse tan sólo "tiempo", porque en este término está incluido el hecho de captarlo como tal; si de la conciencia del tiempo eliminamos la conciencia, queda una sucesión a la que no podemos denominar propiamente tiempo. Por el contrario, podemos y debemos afirmar que lo previo al espacio es espacio en sentido estricto, pues el yo no aporta nada sustancialmente nuevo. Con otras palabras, en el tiempo al desaparecer la vivencia se pierde la clave de la temporalidad -que es el mantenimiento en el ser del no ser-, pero en el espacio no se pierde nada, y esto permite sostener que el espacio no vivido como tal es propiamente espacio.

En una palabra, el sentir es sucesivo y espacial, pero no temporal. Se puede afirmar, entonces, que en la esfera constitutiva el espacio es previo al tiempo: el espacio se da en el presente momentáneo, que es tan sólo una fase del tiempo.

## APENDICE A LA SECCION SEGUNDA EL PROBLEMA DE LA AFECCION

Al pasar la vista sobre el encabezamiento de este apéndice, probablemente se espera ver como en él se plantea y discute un viejo problema: el de la introducción de datos en la conciencia, la cuestión de cómo la conciencia puede ser afectada o influenciada o quizás, dicho de un modo bastante más radical, golpeada causalmente por lo no consciente, por lo otro que la conciencia. Pero no es éste el problema que aquí me interesa. La afección de la que habla Husserl, y en torno a la cual girará la discusión de las próximas páginas, no es la afección de lo no consciente sobre la conciencia, sino de la conciencia sobre el yo. Lo afectado no es la conciencia sino el polo yoico que la unifica. Se trata de tematizar la diferencia entre lo atendido (*cogito* actual) y lo no atendido (*cogito* implícito). Lo estudio, en primer lugar, en la esfera de la conciencia madura y, a continuación abordaré el problema en el ámbito de la inmanencia, que es lo que interesa en este trabajo.

En la experiencia madura, la diferencia entre lo atendido y lo no atendido es descriptivamente clara: cuando estoy viendo una película interesante en la televisión, los ruidos de fondo acaban pasando desapercibidos; son conscientes pero no atendidos. Tampoco atiendo a los objetos perceptivos que hay en la misma habitación, no me fijo en la mesa, en la lámpara o en los sillones del fondo del salón, sino que mi mirada se centra en la pantalla del televisor. De repente, mi perro, que estaba a los pies de la televisión, se levanta y pega un fuerte ladrido. Entonces me fijo en él y lo miro con atención. Antes también lo veía, pues estaba en el mismo sitio que está ahora, y dicho lugar queda claramente dentro de mi campo visual, pero mi atención estaba acaparada por la película del televisor y lo veía tan sólo implícitamente, como algo dado, pero no atendido. Otro ejemplo



muy frecuente es el sentir los dedos del pie, cuando alguien me pregunta si los siento. Antes de hacerme la pregunta también los sentía, pero no de modo atento.

El problema es tematizar teóricamente estas diferencias que se dan con bastante claridad a nivel descriptivo. La dificultad estriba en justificar por qué lo no atendido se sigue llamando consciente, cuando en realidad parece que sólo lo atendido es propiamente consciente. Sólo cuando el perro se mueve lo veo, sólo cuando me preguntan si siento los dedos del pie los siento realmente. ¿Por qué afirmar que previamente había también conciencia?

La razón es que lo no atendido al pasar a darse de modo atento se muestra como habiendo sido consciente en el momento anterior. Distingo el levantarse del perro, del aparecer de un perro que saliera de repente de debajo del suelo sin haber estado previamente tumbado sobre la alfombra del salón. En el segundo caso me sorprende al ver (atencionalmente) al perro, en el primero no. Además, si elimino realmente lo no atendido se modifica la capa atendida. Estoy leyendo en una habitación con mucho ruido de fondo de la calle. Estoy concentrada en la lectura y no atiendo a los ruidos, pero si alguien cierra la ventana y desaparecen, es claro que el fenómeno consciente se modifica. Esto no sucede si el cambio es meramente objetivo y no afecta para nada a mi conciencia: si alguien cierra la ventana de la casa de al lado, mi fenómeno consciente no sufre ninguna variación.

Puedo introducir ya el concepto de afección utilizado por Husserl. La afección es lo que despierta la atención del yo. Lo consciente no atento afecta al yo y si la afección es suficientemente fuerte el yo atiende y lo consciente se transforma

en atendido<sup>100</sup>. Hay distintos grados en la afección. Puede suceder que la afección de lo consciente no atendido llegue hasta la antesala del yo<sup>101</sup> y, entonces, hay una tendencia positiva hacia el volverse por parte del yo, pero sin que llegue a producirse esta vuelta de la mirada atenta del yo. Un segundo nivel es aquel en que la afección es capaz de hacer que el yo se vuelva sobre lo consciente y lo mire de modo atento. Esta última se puede considerar la afección en sentido fuerte.

En palabras de Husserl, la afección es "el estímulo consciente, la peculiar atracción que un objeto consciente ejerce sobre el yo -es una atracción que se relaja en el volverse del yo, y desde ahí continúa en la aspiración hacia una intuición que dé el sí mismo, que descubra cada vez más el sí mismo objetivo-"<sup>102</sup>. La tendencia afectiva tiene dos caras: el imponerse sobre el yo, es decir, el estímulo afectivo de la cosa sobre el yo, y la tendencia a entregarse, que va del yo hacia la cosa<sup>103</sup>. Como resultado de la afección el yo se vuelve, capta el objeto, que de este modo pasa de estar en el fondo de la conciencia a estar ante el yo. Este volverse dóxico es lo que se denomina atención. La vivencia de fondo se transforma en *cogito* actual. El estar despierto del yo deja de ser potencialidad

---

<sup>100</sup> Según Husserl, la afección puede venir dada no sólo por lo consciente no atendido, sino también por lo propiamente inconsciente. Lo inconsciente se considera como afección cero por parte del objeto. "Este último (el inconsciente) caracteriza el cero de esta viveza consciente y, como se mostrará, ni mucho menos una nada. Es una nada tan sólo en fuerza afectiva" *A.P.S.*, p. 167. Como el concepto de inconsciente lo tematizaré con detenimiento más adelante, prefiero centrarme por el momento en la afección que permite pasar de lo consciente no atendido a lo propiamente atendido.

<sup>101</sup> *A.P.S.*, p. 166.

<sup>102</sup> *A.P.S.*, pp. 148-9.

<sup>103</sup> *E.U.*, p. 82.

de llevar a cabo actos para convertirse en un fáctico llevar a cabo actos del yo.

Lo que afecta al yo se denomina "dado de antemano" y en la afección lo dado de antemano se convierte en dado: "Dada de antemano es cualquier cosa constituida en tanto que ejerce un estímulo afectivo, dada es en tanto que el yo ha respondido al estímulo, se ha vuelto, atendiendo y captando"<sup>104</sup>. En la afección, se produce la percepción en sentido estricto como rendimiento activo del yo, como captar activo de objetos que están dados de antemano. Se trata de una captación activo-receptiva<sup>105</sup> por parte del yo. Es una actividad, puesto que el yo capta unas determinadas unidades destacadas; pero la actividad es receptiva, porque lo captado está dado de antemano, es decir, está ejerciendo un estímulo sobre el yo. Por esto la receptividad se considera como el nivel ínfimo de la actividad<sup>106</sup>.

Para discutir ahora el problema de la afección inmanente, me centraré en la afección más originaria, que es la del presente momentáneo -sobre el carácter afectivo del pasado, de lo inconsciente, tendré ocasión de hablar más adelante-. En mi opinión, lo sentido en el presente momentáneo es, en principio, no afectivo (en sentido fuerte). Es cierto que se necesita un yo que viva la espacialidad del protosentir, que viva los campos visuales con sus relaciones de espacialidad (contigüidad, contraste y fusión); pero se trata de un yo no necesariamente atento. Y son, precisamente, ciertos contrastes, cierta articulación del campo en unidades destacadas lo que explica la afección en sentido fuerte, el paso de lo consciente implícito a lo propiamente atendido. Como afirma Husserl, en el contraste

---

<sup>104</sup> A.P.S., p. 162.

<sup>105</sup> Ver E.U., p. 117.

<sup>106</sup> E.U., p. 83.

(y la fusión) es donde reside la fuerza afectiva del presente. El objeto tiene una tendencia afectiva, tiende a imponerse<sup>107</sup>, y este imponerse o esta tendencia afectiva tiene como condición de posibilidad el destacarse de datos sensibles. "Ante todo la afección presupone el estar destacado" afirma Husserl, y poco más adelante añade: "En tanto que hay que considerar como la afección más originaria la que se produce en el presente impresional, se debe caracterizar el contraste como la condición más originaria de la afección"<sup>108</sup>.

En definitiva, el contraste (y la fusión) es la condición necesaria de la afección. La constitución del campo con sus relaciones de contraste y fusión es lo que explica la afección y no a la inversa. Leamos algunos textos de Husserl que son significativos al respecto: "Fusiones absolutamente necesarias, que se llevan a cabo con una legalidad inflexible en todas las circunstancias y de modo que es evidente que la afección incluso si estuviera presente por todas partes en cualquier grado, no podría ejercer ningún rendimiento especial para la formación de la unidad"<sup>109</sup>. Estas fusiones son "aquellas que llevan a cabo constitutivamente la forma fija del campo de presencia vivo: la forma del tiempo y la forma del campo local"<sup>110</sup>. Dicho de modo más breve y directo: "Cada campo sensible por sí es una de tales unidades constituidas sin ninguna afección"<sup>111</sup>. Y, según Husserl, tampoco la formación de unidades destacadas exige la afección<sup>112</sup>. Pero, he de aclarar que, en ocasiones, Husserl toma también en consideración la

---

<sup>107</sup> *E. U.*, p. 80.

<sup>108</sup> *A. P. S.*, p. 149.

<sup>109</sup> *A. P. S.*, p. 159.

<sup>110</sup> *A. P. S.*, p. 160.

<sup>111</sup> *A. P. S.*, p. 160.

<sup>112</sup> Ver *A. P. S.*, p. 161.

posibilidad contraria a la aquí considerada, es decir, que la afección sea necesaria para la formación de cualesquiera unidades, incluidas las unidades destacadas del campo visual<sup>113</sup>.

La existencia de datos destacados, el contraste y fusión, provoca siempre una afección, aunque no necesariamente en el sentido fuerte que comporta el volverse del yo: "por tanto adscribimos a cada dato constituido que se destaca por sí un estímulo afectivo sobre el yo"<sup>114</sup>. El estímulo afectivo no es la afección en la cual el estímulo llega al yo y provoca el volverse del yo, sino la tendencia a la afección: "Los datos sensibles (...) envían por así decirlo rayos de fuerza afectivos al polo yoico, pero en su debilidad no lo alcanzan, no se convierten realmente para él en un estímulo que despierta"<sup>115</sup>.

Por supuesto, las diferencias de afección no dependen sólo de la estructura de datos destacados, es decir, de la fuerza del contraste, sino de otros muchos factores: dependen tanto de la situación global que se tiene a nivel sensible, como de la del propio sujeto.

En primer lugar, un contraste que en una determinada situación sensible llama la atención, puede dejar de hacerlo si se produce en otro contexto en que se tienen unos contrastes más fuertes. Si un grito llama mi atención, dejo de ver el contraste entre una mesa y el fondo visual que antes era propiamente atendido. Si me sobreviene un fuerte dolor de muelas, dejo de apreciar el susurro del viento entre las hojas secas.

---

<sup>113</sup> Ver *A. P. S.*, pp. 152-3 y p. 165.

<sup>114</sup> *A. P. S.*, p. 163.

<sup>115</sup> *A. P. S.*, p. 149.

En segundo lugar, la afección depende del sujeto: tanto de su estado actual (de sus intereses prácticos, estéticos, teóricos...), como de su historia. Si estoy muy ensimismada en la lectura de un libro es fácil que no oiga a la persona que entra en el jardín y se dirige hacia mí. Si, por el contrario, estoy ojeando una revista y haciendo tiempo hasta que llegue la persona a la que espero, entonces, nada más abrirse la puerta del jardín el ruido de la cerradura llegará a mis oídos. En ambos casos, el ruido de la puerta al abrirse contrasta con igual fuerza con los posibles ruidos de fondo (el agua de la fuente, la música del jardín vecino...), y, sin embargo, su fuerza afectiva es bien distinta debido al cambio de interés del sujeto. Por otra parte, una persona acostumbrada a vivir en una gran ciudad apenas oye los ruidos de los coches, que, sin embargo, no dejan dormir a un campesino que pasa una noche en la ciudad. El contraste es el mismo, los ruidos no sólo suenan igual de fuerte, sino que se destacan con la misma fuerza del fondo auditivo, pero en un caso su fuerza afectiva es muy pequeña -no es suficiente para llegar hasta el yo- y en el segundo es muy grande -provoca el volverse del yo-. La historia pasada del sujeto hace que en el primer caso el yo esté de antemano más ajeno al sonido que en el segundo, y por ello el contraste ha de ser mayor, si se quiere que la fuerza afectiva sea la misma.

## SECCION TERCERA

### SINTESIS ASOCIATIVAS

#### CAPITULO I

#### SINTESIS ASOCIATIVAS EN EL TIEMPO DURACION DE OBJETOS INMANENTES

##### Introducción al problema de la duración.

La conciencia del tiempo capta el paso sucesivo de objetividades sensibles. Pero en este paso, se constituye algo que no es el pasar, sino justamente lo contrario: la duración, la duración del *objeto inmanente*. El objeto inmanente dura a pesar de, o, quizás mejor, gracias a que se produce el paso de las protosensaciones. El objeto inmanente representa el nivel superior de constitución inmanente (es decir, no constitutiva de objetos del mundo externo). Es lo sentido (los contenidos representantes) o lo hilético, si queremos utilizar la terminología de las *Investigaciones lógicas* o de *Ideas I*; la base sensible sobre la que se apoya la intencionalidad que apunta a objetos del mundo.

Alguien hace sonar el claxon de su coche para intentar llamar la atención del conductor del vehículo en doble fila que le impide sacar el coche del aparcamiento. El pitido uniforme y monótono se prolonga durante un buen rato, hasta que aparece el conductor y retira finalmente su vehículo. Para acceder al pitido como un fenómeno de duración de un objeto inmanente, prescindo de la existencia real del claxon del coche como fuente del sonido y del sonido trascendente que brota de dicho claxon -que seguiría siendo el mismo aunque

no lo oyera-. Me quedo tan sólo con el pitido exactamente tal como es oído, y tengo así un objeto inmanente que dura en el tiempo. Un segundo ejemplo tomado del ámbito visual y no auditivo: observo durante un rato una caja azul que se recorta contra una pared blanca. La mancha central azul que se destaca del fondo blanco es un objeto inmanente que se extiende en el tiempo, que dura.

Duración no del presente momentáneo de la protosensación -lo que he denominado éxtasis temporal-, sino duración en el tiempo inmanente de la conciencia. Lo que estoy oyendo es un sonido que dura un buen rato, tanto que al final resulta casi imposible de soportar. Se trata explicar la constitución de objetos inmanentes que son capaces de extenderse en el tiempo. Pero todavía puedo ser algo más precisa, pues, la duración de un objeto inmanente es limitada, termina en un determinado momento y deja paso al siguiente objeto que vuelve a tener su propia duración -lo veremos con detalle más adelante-. Por tanto, lo que se trata de explicar es la existencia de múltiples objetos inmanentes que duran y se suceden unos a otros, articulando así el transcurrir temporal.

A los objetos que duran en el tiempo los podemos denominar, tal como propone Husserl, objetos temporales en sentido especial: "*Bajo el nombre de objetos temporales en sentido especial* entendemos objetos que no sólo son unidades en el tiempo, sino que contienen también en sí extensión temporal"<sup>116</sup>. Una protosensación es un objeto temporal porque pasa en el tiempo, pero no es un objeto temporal en el sentido especial que acabamos de definir, porque no tiene en sí extensión temporal, no dura en el tiempo. Sin embargo, un pitido, un tono suficientemente largo, una mancha

---

<sup>116</sup> ZfB., p. 384.



persistente del campo visual son objetos temporales en sentido especial: no sólo pasan, sino que duran.

Los objetos temporales en sentido especial que nos interesan no son, por supuesto, los objetos del mundo: la torre Eiffel o la catedral de León, que duran en el tiempo (objetivo). Nos interesan los objetos más elementales, los que ocupan el primer nivel de constitución: un sonido o un campo visual que dura en el tiempo. Estos objetos temporales en sentido especial que además ocupan los primeros niveles constitutivos reciben, en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* diversos nombres: unidades inmanentes<sup>117</sup>, contenidos inmanentes<sup>118</sup>, objeto inmanente<sup>119</sup>. A su vez, los objetos inmanentes pueden ser de primer y segundo orden. Los de primer orden reciben nombres tales como dato hilético<sup>120</sup>, dato de sensación<sup>121</sup>, contenido de sensación<sup>122</sup> -este último término es utilizado en otras ocasiones<sup>123</sup> para referirse al contenido del presente momentáneo y no a un objeto inmanente-. Por mi parte, para evitar confusiones, los denominaré siempre objetos inmanentes (de primer orden o segundo orden).

Lo que se trata de estudiar es, pues, en qué consiste la duración de un objeto inmanente. Pero afirmar la duración de un objeto es afirmar que logra mantener su identidad dentro

---

<sup>117</sup> ZtB., p. 428.

<sup>118</sup> ZtB., p. 437.

<sup>119</sup> ZtB., p. 430.

<sup>120</sup> ZtB., p. 385.

<sup>121</sup> ZtB., p. 437 y p. 462.

<sup>122</sup> ZtB., pp. 443-4.

<sup>123</sup> Ver, por ejemplo, ZtB., pp. 422-3.

del fluir continuo que caracteriza la esfera inmanente, o mejor dicho, es afirmar que el objeto se constituye como idéntico en dicho flujo de conciencia. Por tanto, para expresarlo de modo más preciso, lo que se trata de mostrar es cómo es posible constituir un objeto inmanente que dure, cómo es posible conciliar la unidad del objeto inmanente con la multiplicidad del transcurrir temporal. Veremos a lo largo de este capítulo que la constitución de objetos inmanentes sólo es posible a partir de ciertas síntesis asociativas a las que denominaré síntesis asociativas en el tiempo.

### **La conciencia interna del tiempo no rinde objetos inmanentes.**

En una primera aproximación parece que la constitución de objetos inmanentes que duren en el tiempo ha de poder entenderse como un rendimiento de la misma conciencia en la que se produce el flujo temporal. Esta tesis es defendida por Husserl en sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*. Efectivamente, sostiene allí que la conciencia del tiempo es por sí misma conciencia de la duración, puesto que rinde unidades inmanentes que duran conservando su identidad. Dicho de otra forma, las unidades inmanentes que duran en el tiempo son un producto de la conciencia interna del tiempo. Leamos un par de textos significativos: "Contenidos de sensación, que ellos mismos son unidades constituidas en el originario flujo temporal"<sup>124</sup>. "Los datos de sensación (...) son ellos mismos unidades constituidas en un transcurso temporal"<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> *ZfB.*, p. 444.

<sup>125</sup> *ZfB.*, p. 462.

Pero para darse cuenta de la incorrección de esta tesis, basta considerar algo que hasta ahora no he explicitado. Me refiero al hecho de que la conciencia del tiempo es una pura *forma abstracta*. Esto es afirmado por el mismo Husserl, pero, por supuesto, no en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, sino posteriormente, ya en sus *Análisis sobre síntesis pasivas*: "Aunque la conciencia del tiempo sea el lugar originario de la constitución de unidad de identidad u objetividad y además de las formas de unión de coexistencia y sucesión de todas las objetividades que devienen conscientes, sin embargo, es tan sólo una conciencia que produce una forma general. Simple forma es, sin duda, una abstracción y, así, el análisis intencional de la conciencia del tiempo y de su rendimiento es abstractivo ya desde un principio"<sup>126</sup>.

La síntesis temporal es puramente formal. Esto tiene una importancia decisiva en el tema que nos ocupa, porque su carácter formal la hace incapaz de rendir duración. En primer lugar, la conciencia interna del tiempo es incapaz de rendir una pluralidad de unidades inmanentes: como mucho puede constituir una única unidad. En efecto, afirmar que la conciencia del tiempo es puramente formal es decir que sintetiza las protosensaciones sin atender a su contenido material. Las protosensaciones son, entonces, tan sólo unos elementos que están insertos en el transcurrir temporal, son un algo que ocupa un lugar en el tiempo, pero su determinación cualitativa carece de toda importancia. Las protosensaciones se objetivan y se unifican sólo según una forma temporal: según su lugar en la corriente temporal. No se unifica un *do* con un *re* -la utilización de notas sensibles distintas, en la primera sección, fue tan sólo un ejemplo para

---

<sup>126</sup> A. P. S., p. 128.

facilitar la comprensión-, sino que se enlaza un algo con otro algo posterior al primero, sin que importe para nada la determinación cualitativa de ambos (el ser *do* o el ser *re*), sin que importe cuál es el contenido material (sensible) que da cuerpo a este algo. Por supuesto, ha de haber un contenido material que llene el presente momentáneo de la conciencia, pero es indiferente de qué contenido en concreto se trate.

Teniendo esto en cuenta, es fácil ver que no puede haber una pluralidad de unidades inmanentes. No puede haber un objeto inmanente que deje de ser y ceda su lugar a un segundo objeto inmanente, porque el paso de uno a otro viene dado por la diferencia de su contenido y estamos prescindiendo de él. Formalmente ambos son indistinguibles, pues son tan sólo partes sucesivas del mismo tiempo inmanente. En definitiva, no se puede hablar de unidades inmanentes producidas por la conciencia del tiempo, sino que, más bien, habría que hablar de una única unidad en la que no se pueden encontrar contenidos diversos, sino tan sólo una multiplicidad meramente formal articulada mediante la forma del tiempo.

Pero, en segundo lugar, hay que precisar que la unidad del tiempo, como forma única en la que se inserta la multiplicidad, no es tampoco el objeto inmanente en el sentido estricto que ahora tematizo, como unidad que dura. Es una forma temporal que enlaza lo múltiple como partes de un tiempo único y crea así una unidad; pero se trata de una unidad de lo múltiple como múltiple: la multiplicidad está en el tiempo. Esto no tiene nada que ver con la duración, pues lo múltiple pasa en el tiempo, pero no dura -la diferencia entre el pasar de lo múltiple y la duración de una unidad inmanente sólo se verá con claridad cuando haya estudiado este último fenómeno-.

En conclusión, la conciencia del tiempo no rinde duración de unidades immanentes; tan sólo constituye la temporalidad de lo protosentido. Y es que para hablar de unidades immanentes que duran se necesita algo más que tiempo. Resulta absolutamente imprescindible atender al contenido de la conciencia del tiempo; no basta con limitarnos a la conciencia considerada en su aspecto meramente formal. Ya es hora, pues, de entrar en este tipo de análisis que son dejados de lado en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*.

### Contraste y fusión en el tiempo.

Para completar la abstracción formal de la conciencia del tiempo, introduzco una nueva dimensión descriptiva que atiende a los protocontenidos que se enlazan en la síntesis temporal, es decir, atiende a lo protosentido como tal y lo toma de modo concreto. Lo protosentido no es sólo lo que ocupa un lugar en el tiempo, lo que pasa en el tiempo. Muy al contrario, lo protosentido tiene una cualidad, un contenido material, que es lo que le constituye como tal, lo esencial en él. Lo que transcurre en el tiempo no es tan sólo "algo" que pasa, que es presente y luego pasado, sino que es un sonido -el *do*, el *re*...- o bien es un simple ruido grave o un campo visual cubierto de rojo y azul, de matices de verde, de figuras blancas y negras....

Gracias a la sección anterior, en la que tematicé la espacialidad dada en el presente momentáneo, ya sabemos bastante acerca de estas objetividades sensibles. Sabemos que lo protosentido no es algo instantáneo e inextenso, sino un éxtasis temporal, que en el caso de la percepción visual tiene una extensión preempírica. Pero lo que es más importante: a estas objetividades sensibles que se dan de modo sucesivo en

la conciencia del tiempo -sean extensas como los visuales o no extensas como los auditivos-, puedo aplicarles los resultados de la sección anterior sobre las partes del campo visual. Según vimos, ellas están sometidas a una relación formal de contigüidad, en la que se apoyan las relaciones materiales de contraste o fusión que son totalmente originarias. Del mismo modo, en las objetividades sensibles sucesivas se tiene la relación formal de contigüidad que corresponde al tiempo, y por tanto, sobre esta base se pueden establecer relaciones materiales de contraste y fusión del mismo tipo que las que conforman el campo visual del presente momentáneo. El rojo del campo visual pasado se funde con el del campo sentido ahora, o bien el azul sentido antes contrasta con el azul actual.

Pero, sin duda, he ido demasiado rápido con la analogía que extiende las relaciones materiales de contraste y fusión a lo protosentido de modo sucesivo. Las relaciones de contigüidad en el campo visual -en las que se basa el contraste y la fusión- se dan entre partes simultáneas. Sin embargo, las partes que ahora quiero someter a relación de contraste y fusión son partes que no existen a la vez: cuando una existe, la otra ya no existe. Es cierto que son contiguas, pues un campo visual sigue inmediatamente al anterior, sin dejar ningún tipo de hueco, pero se trata de una contigüidad muy diferente de la anterior: temporal y no espacial. Esto dificulta la aplicación del contraste y la fusión a este nuevo nivel constitutivo, pues si los campos visuales no son simultáneos, si uno de ellos no existe, ¿cómo puedo afirmar que contrasta o se funde con el otro?

Esta dificultad tiene una solución muy natural. El campo pasado no existe como protosensación, pero sí como objetividad sensible que ha sido mantenida en el ser (retenida) por la conciencia interna del tiempo. La conciencia del tiempo

consigue así una simultaneidad entre objetividades sensibles que es la que posibilita que se produzcan los fenómenos de contraste y fusión. Vemos, pues, que la analogía con el contraste y la fusión tematizados en el campo visual no es del todo correcta, sino que en el caso de objetividades sensibles sucesivas hay cambios importantes que deben ser muy tenidos en cuenta.

### Síntesis asociativas en el tiempo.

En realidad, las relaciones materiales de contraste y fusión entre las objetividades sensibles son el resultado de unas *síntesis asociativas en el tiempo*. Este es el primer tipo de síntesis asociativas (o pasivas) que voy a estudiar en este trabajo -en el siguiente capítulo, me ocuparé de las síntesis asociativas a distancia temporal, que rinden la protención como intención pasiva, y, a modo de apéndice, estudiaré las síntesis asociativas de coincidencia, que explican la igualdad a distancia en el presente momentáneo-. Como no hay posibilidad de que se confundan con los otros tipos de síntesis, las llamaré tan sólo síntesis asociativas.

Defino la síntesis asociativa como el proceso de simultaneizar objetividades sensibles en la conciencia, en el cual éstas se dan como iguales o distintas, es decir, se asocian. Para tematizarla con rigor, he de empezar recordando brevemente en que consistía la síntesis temporal.

Si tenemos dos protosensaciones sucesivas: *do-re*, el yo retiene la objetividad sensible *do* -objeto correspondiente a la protosensación *do* que ya no está- y se dirige al *re* presente. El *do* se da como no siendo (no siendo protosensación) y la objetividad sensible *re* se da como siendo (siendo protosensación). El yo se dirige, pues, de modo intencional a

dos objetividades sensibles que en tanto que tales existen simultáneamente. Esta simultaneidad permite que el yo establezca entre ellas un vínculo temporal: una es pasado (no es), la otra es presente (es). En esto consiste la síntesis temporal: en enlazar las protosensaciones como partes del tiempo. Esta síntesis es meramente formal: no se enlaza el *do* en tanto que *do* con el *re* en tanto que *re*, sino un algo abstracto con otro igualmente abstracto. Entre ambos sólo se puede establecer la relación de temporalidad y no de distinción o igualdad: el *do* es anterior al *re*, pero no es ni distinto (ni igual) al *re*. Por tanto, entre el *do* y el *re* ni se produce, ni se puede producir el fenómeno del contraste (ni de la fusión). Para que entre las objetividades enlazadas por la conciencia del tiempo se establezcan relaciones de fusión o contraste he de considerar el aspecto material de este proceso, pues entonces se producen síntesis de otro tipo, que enlazan los objetos atendiendo a su contenido. Son las síntesis asociativas temporales que pueden describirse del modo siguiente.

Partimos de la síntesis temporal en que se produce una simultaneidad de dos objetividades y atendemos al contenido material de lo sintetizado, es decir, no tratamos a las protosensaciones objetivadas como meros algo abstractos, sino que las tomamos como se dan en realidad, como objetividades sensibles cualitativamente distintas. El *do* se capta como distinto del *re*, se produce el contraste entre ambos. De este modo se establecen las relaciones de distinción o igualdad vividas, es decir, lo que anteriormente he llamado el contraste o la fusión. Pero si queremos reservar estos términos para las relaciones originarias del campo visual, a este vínculo de unidad (igualdad o distinción) entre los objetos que es captado como tal lo podemos denominar también *asociación por fusión o contraste*. La



síntesis asociativa es, pues, la que ha permitido que aparezca la asociación; como ya indiqué más arriba, es el proceso de simultaneizar objetividades sensibles en la conciencia, en el cual éstas se dan como iguales o distintos, es decir, se asocian. Dicho de otra forma, para que se produzca la asociación se necesita una síntesis que logre que los objetos concretos (es decir, considerados también en su aspecto material) sean simultáneos, y esta síntesis material es la asociativa.

¿Cuál es la relación entre la síntesis asociativa que acabamos de definir y la conciencia interna del tiempo? No se trata de una relación fácil de precisar, pues ambas están estrechamente imbricadas. La síntesis asociativa coincide con la temporal en que retiene la objetividad sensible y la simultaneiza con la presente. La diferencia es que la temporal la considera como un algo sin contenido y su rendimiento es una característica temporal (pasado o presente). La síntesis asociativa, por el contrario, considera las objetividades sensibles en su contenido, las unifica en su aspecto material y, por tanto, lo que rinde son relaciones de contraste o fusión. En consecuencia, el rendimiento de la síntesis temporal es el transcurrir de las objetividades sensibles en el tiempo, mientras que el de la asociativa es la relación de contraste o fusión entre ellas.

Si unimos ahora ambas síntesis -temporal y asociativa-, lo que tenemos es una simultaneidad que posibilita la aparición de relaciones temporales y materiales (de contraste y fusión). Hay una doble síntesis: los objetos se temporalizan y, además, se asocian, es decir, se vive su igualdad o distinción. Si hacemos abstracción de los contenidos, diremos que la síntesis de la conciencia es una síntesis que tan sólo rinde tiempo; si tenemos en cuenta los contenidos diremos que no sólo rinde tiempo, sino que asocia contenidos. La

síntesis temporal es tan sólo el aspecto formal de una síntesis real que opera con contenidos, es decir, que es también síntesis asociativa. En una palabra, podemos afirmar que la vivencia del contraste y la fusión entre los contenidos no es el producto de la mera conciencia del tiempo, sino que es el resultado de síntesis pasivas que completan la síntesis temporal añadiéndole su dimensión material.

De esta forma es como interpreto los breves textos de *Análisis sobre síntesis pasivas* en los que Husserl hace alusión a las relaciones entre la síntesis temporal y asociativa. Según Husserl, la síntesis de la conciencia del tiempo proporciona "un marco universal formal, una forma constituida sintéticamente, en la cual todas las otras síntesis posibles tienen que tomar parte"<sup>127</sup>. Y, más adelante, afirma: "Pero naturalmente la síntesis de la conciencia del tiempo encierra también, y ya como presupuesto para posibles coexistencias y sucesiones, aquella síntesis en la cual un objeto se constituye como idénticamente uno o (lo que es equivalente) como uno que dura en las multiplicidades fluyentes"<sup>128</sup>. Según he dicho, en mi opinión, la síntesis encerrada en la síntesis de la conciencia del tiempo es la síntesis asociativa que enlaza contenidos.

Puedo ya responder con precisión a la pregunta planteada páginas atrás. La asociación por contraste o fusión entre objetividades sensibles sucesivas ¿es una relación originaria como el contraste y fusión que liga las partes del campo visual? Evidentemente, no. Esta asociación ya no puede considerarse originaria, pues no está dada en el presente momentáneo, sino que, según hemos comprobado, es

---

<sup>127</sup> A. P. S., p. 125.

<sup>128</sup> A. P. S., pp. 127-8.

fruto de una síntesis asociativa. Vemos, pues, que la equiparación de ambas, que pretendía realizar en un primer momento, habría sido claramente errónea.

### El yo y la relación de distinción e igualdad.

Respecto a la asociación por contraste o fusión entre objetividades sucesivas, podemos repetir la pregunta que nos hemos venido haciendo acerca de las distintas relaciones consideradas: ¿puede afirmarse que existe una relación de distinción (o igualdad) que es previa a su ser vivida como tal por el yo -previa a convertirse en asociación por contraste y fusión-? Al igual que he hecho anteriormente, para responder la pregunta, debo analizar cuál es el rendimiento del yo en la vivencia de la distinción o igualdad.

Por tratarse de una síntesis, el yo tiene que permanecer para dar algún tipo de ser al pasado. Sólo gracias al yo se mantiene el pasado en el ser y se pueden producir los fenómenos de contraste y fusión. Esto marca la diferencia de la asociación con el contraste y la fusión del campo visual. En el campo visual lo sometido a estas relaciones eran las objetividades sensibles cuyas protosensaciones correspondientes existían, pero ahora el contenido de una de las objetividades ha desaparecido y ésta sólo permanece gracias a la retención del yo. Por tanto, en el campo visual la objetivización no añade nada a la protosensación, pero en la asociación le añade el ser como objetividad, que hace posible el contraste o la fusión. Pero una vez realizada la síntesis temporal, el pasado está objetivado como simultáneo al presente y, entonces, las relaciones de contraste y fusión se imponen exactamente igual que sucedía en el campo visual del presente momentáneo, sin que sea necesario ningún otro rendimiento del yo.

Estos resultados nos permiten afirmar que las relaciones de igualdad o distinción son previas a su vivencia, pues el yo no las constituye en ningún sentido. En efecto, es claro que el aportar el no ser al pasado no es constitutivo, pues en este análisis no estudiamos el objeto en tanto que pasado, sino tan sólo en tanto que igual o distinto. Por tanto, hemos de decir que el yo sólo aporta su unidad como sucedía en el caso del espacio y, tal como vimos, se puede, entonces, afirmar que las relaciones son previas a la vivencia del yo.

Pero hay otro fenómeno que también nos permite llegar a esta conclusión. Consiste en el hecho de que, aunque el yo realice la síntesis, no determina su resultado. El mismo proceso sintético puede dar lugar a una fusión o a un contraste sin que el yo decida nada al respecto. Mediante la síntesis el yo logra una simultaneidad entre los objetos sensibles y permite que se asocien, pero, entonces, vive necesariamente o bien el contraste, o bien la fusión que se le imponen. En definitiva, el resultado del proceso de síntesis no es decidido por el yo, y, por tanto, el haber sido distinta o igual una protosensación pasada a una actual puede considerarse como una propiedad de la sucesión de protosensaciones.

En resumen, como resultado de la investigación realizada hasta el momento, puedo afirmar que lo previo al rendimiento del yo es la multiplicidad de protosensaciones sometidas a relaciones de sucesión (sección primera) y de distinción e igualdad entre los términos sucesivos (esto es lo acabamos de ver). Además, en la protosensación del presente momentáneo se tienen las relaciones de espacialidad -de contigüidad, distinción e igualdad- que estudiamos en la sección segunda.

## Constitución de objetos inmanentes de primer orden. El problema de la duración.

Volvamos a nuestro problema inicial, que parece totalmente olvidado: la duración de objetos inmanentes. Para explicar esta duración he realizado una descripción de la conciencia del tiempo que atiende a los contenidos, pero tras este largo análisis no parece que nos hayamos acercado nada a una solución. He mostrado que si a la síntesis temporal unimos la síntesis asociativa que atiende a la dimensión material (a las relaciones entre contenidos), obtenemos no sólo una sucesión temporal de objetividades sensibles, sino una sucesión de objetividades que se captan como iguales o distintas. Por tanto, he logrado explicar la constitución de una multiplicidad de objetividades sensibles que existen sucesivamente y que se funden o contrastan. ¿Son éstos ya los objetos inmanentes, que duran en la única unidad formal de la conciencia interna del tiempo?

Todavía no. Lo único que he logrado es no tener una multiplicidad meramente formal, sino una multiplicidad de contenidos que contrastan o se funden. Pero la única unidad que tenemos por ahora es la unidad formal del tiempo. El tiempo es una forma única en la que se inserta la multiplicidad, es decir, es un enlace formal de lo múltiple, que lo enlaza en tanto que partes de un tiempo único y crea así una unidad. Se trata unidad de lo múltiple en tanto que múltiple: la multiplicidad pasa en el tiempo. La conciencia del tiempo es vivencia de la sucesión de unas protosensaciones que pasan, pero no duran. Ya discutí este resultado al hablar de la conciencia interna del tiempo y afirmé que sólo resultaría interesante al introducir nuevos niveles constitutivos, que es precisamente lo que ahora intento hacer. Es éste pues el momento de recordar aquellos datos teóricos, teniendo en cuenta que ahora la multiplicidad es material y

antes era meramente formal (aunque no lo afirmé explícitamente).

La conciencia del tiempo que enlaza contenidos como tales -es decir, en la que añadimos las síntesis asociativas- tiene como rendimiento la vivencia de la sucesión de las protosensaciones. No la duración, es decir, no el que la protosensación siga siendo, sino el pasar: el objeto retenido da cuenta del no ser de la protosensación, de su desaparición. La razón es que a este primer nivel de constitución el único ser en sentido estricto -es decir, distinto del mero ser objeto- es el de la protosensación, por tanto, la objetividad sensible retenida muestra el no aparecer y, por tanto, el ya no ser de la protosensación. La protosensación no ha durado, sino que ha pasado y ya no es. En definitiva, las protosensaciones son temporales porque están en el tiempo, pasan en el tiempo, pero no son temporales en el sentido especial del durar. La conciencia del tiempo no es conciencia de la duración de la protosensación, sino de la sucesión de las mismas. Las distintas protosensaciones se suceden unas a otras en un devenir por principio ilimitado: en cada presente hay una individualmente distinta de la anterior. Se asemejan a un río heraclíteo, a un continuo fluir en que nada permanece, en que nada se conserva idéntico a sí mismo.

Pero aunque en este nivel del análisis todavía no han aparecido los objetos inmanentes que duran en el tiempo, sin embargo, ya tenemos todos los datos necesarios para explicar su constitución. Bastará con un simple cambio en la mirada aprehensiva; cambio insignificante, pero de decisivas consecuencias ontológicas.

Partimos de los siguientes datos: una serie de objetividades sensibles iguales, una serie de tonos agudos, que se funden entre sí. Llegará un momento en que las

protosensaciones que aparezcan dejarán de ser iguales: a los tonos agudos sigue un tono muy grave; el yo proporciona simultaneidad a ambas protosensaciones y capta su contraste. Pues bien, para tener una unidad inmanente, un pitido y no una serie de tonos agudos iguales, se necesita una nueva intención que interpreta las distintas objetividades sensibles, no como varios seres distintos, cada uno de los cuales existe en su presente momentáneo, sino como un único ser, que, por tanto, dura en el tiempo, que tiene sus partes extendidas en el tiempo. Este nuevo ser ya no es el ser de la protosensación, que era el que sólo existe en el presente momentáneo, sino el ser como duración en el tiempo. Ya no hay varios objetos iguales sucesivos, sino uno idéntico que es siempre igual a sí mismo. Este objeto era antes y es ahora, o dicho de otra forma, tiene una duración. Las objetividades iniciales dejan de considerarse objetos distintos y se consideran partes de un todo, del objeto inmanente que dura. La mirada intencional, apoyada en el fenómeno de la fusión de varias objetividades sensibles sucesivas, constituye un único objeto: el pitido del claxón o el campo visual que veo durante un buen rato.

Este cambio de la mirada intencional tiene consecuencias ontológicas decisivas, pues aparece un nuevo sentido de ser, distinto del de la protosensación -cuando hablo de ser, me refiero siempre a ser en sentido estricto, es decir, distinto del ser del objeto intencional como tal-. Ser ya no significa tan sólo ser como presente estricto, como puro aparecer, sino que significa también durar. Ya no hay sólo objetividades sensibles -que pasan necesariamente-, sino objetos que duran. En efecto, cuando la protosensación deja de ser, la objetividad sensible correspondiente no está cumplida y, por tanto, se da como no siendo. Por el contrario, el objeto inmanente se da como siendo, aunque la protosensación correspondiente a una de sus partes haya desaparecido. La razón es que su ser no se reduce a ser como

protosensación. El objeto inmanente existe y no es todo él protosentir: tiene partes de no ser sensible, pues incluye sus partes pasadas. El no ser de la protosensación se considera como parte del ser, como parte pasada del objeto que es. Mientras que la protosensación era, pero ya no es, podemos decir que el objeto inmanente era y es, pues ser significa ser temporal que existe mientras alguna de sus partes esté en el presente momentáneo (y no todas ellas). En definitiva, hay algo que trasciende las protosensaciones: que es en sentido estricto cuando las protosensaciones no son. Es el objeto inmanente, que puede abarcar una serie más o menos larga de presentes momentáneos, que tiene partes presentes y partes pasadas, que se extiende en el tiempo.

He de aclarar que el objeto inmanente no debe confundirse con la esencia singular (la singularidad eidética) correspondiente a las protosensaciones iguales. Podría afirmarse que la esencia singular tiene un ser ideal, y que por tanto no pasa en el tiempo, sino que dura. Sería, entonces, a este ser ideal que dura en el paso de las protosensaciones al que denominamos objeto inmanente. Pero la incorrección de estas afirmaciones salta a la vista. El ser ideal de la esencia singular es atemporal y, por consiguiente, no pasa, pero esto no significa que dure en el tiempo.

Suena un *do* y luego otro *do*. Son dos objetividades sensibles iguales, es decir, individualmente distintas por tener distinto lugar en el tiempo, pero iguales en cuanto a su contenido. Esta igualdad se apoya en la identidad de un objeto ideal: su esencia singular. Decir que son individuos iguales es decir que son individuos de lo mismo. Lo mismo, lo idéntico es la esencia singular. Esta no incluye la determinación temporal y por ello realiza su ser en cualquier individuo temporal y no en uno determinado: se realiza en los dos tonos sucesivos. Estos son protosensaciones individualmente



distintas, pero con la misma esencia esencia singular. Lo que se trata de ver es que el objeto inmanente que dura no es esta esencia singular, no es esta identidad que justifica la igualdad.

El objeto que dura es el que tiene como partes el primer y el segundo *do*, y que, por tanto, realiza su ser cuando éstos suenan. No es el *do* (como esencia) que se realiza dos veces en dos individuos, sino el *do* (como objeto inmanente) que se realiza una única vez, pues para él realizarse una vez significa realizarse en dos objetividades sensibles distintas. Esto es equivalente a decir que su ser es temporal, que tiene partes pasadas y, por ello, sólo se realiza en el tiempo mediante objetividades sensibles distintas y sucesivas.

Si mañana o dentro de un año vuelvo a oír el *do*, se realiza la misma esencia atemporal en dos individuos. Pero no puedo decir que dicha esencia ha durado; es tan sólo una abstracción que puede realizarse o no. De modo análogo, al sonar dos tonos seguidos la esencia singular se realiza dos veces, pero no dura. Lo que dura es el objeto inmanente cuyo ser se realiza en dos objetividades sensibles sucesivas. En una palabra, un objeto inmanente no es algo que se realiza dos veces (esencia atemporal), sino algo que se realiza una sola vez y dura (es decir, se realiza en dos objetividades sensibles distintas)<sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup>He de indicar que, al igual que distinguimos la objetividad sensible de su esencia singular correspondiente, hemos de distinguir el objeto inmanente de su esencia singular. La melodía como unidad inmanente tiene una esencia singular. La melodía como unidad inmanente no puede volver a sonar, suena una vez y desaparece para siempre. Pero la melodía como esencia puede volver a realizarse, es decir, puede sonar en el futuro una nueva melodía con esta misma esencia.

## Pluralidad de objetos inmanentes de primer orden.

He estudiado la constitución de un objeto inmanente, pero con esto no queda resuelto el problema inicial, pues se trataba más bien de describir la articulación de la vida de la conciencia en una multiplicidad de objetos inmanentes. Es necesario, por tanto, explicar cómo se produce la clausura de un objeto inmanente y el comienzo absoluto de otro.

Cuando el tono agudo deja paso a un tono grave, las objetividades sensibles unificados no son sólo individualmente distintas por tener distinto lugar en el tiempo, sino que además en cuanto a su contenido son distintas. Entre ellas se produce un contraste, y esto es lo que hace posible que la mirada intencional no las convierta en un único objeto, como sucedía cuando las protosensaciones eran iguales: el grito del peatón, que suena ahora, es distinto del pitido que sonaba hace un momento, por tanto, no hay un objeto idéntico que era y es, sino dos objetos distintos: antes era el pitido y ahora es el grito. El objeto inmanente "pitido" ha dejado su lugar presente a un nuevo objeto inmanente: el grito del peatón. Se produce de este modo la clausura de un objeto inmanente y el comienzo del siguiente.

Pero quizás he simplificado en exceso la situación. ¿Es cierto que igualdad de protosensación suponga unidad inmanente y distinción suponga paso a otra unidad inmanente? He mencionado el pitido uniforme del claxón y la mancha del campo visual. Pero ¿no hay unidades inmanentes que se dan mediante protosensaciones distintas: el sonido de una gran campana que va perdiendo volumen de modo progresivo hasta desaparecer o una mancha que disminuye progresivamente de tamaño en el campo visual -un globo que se deshinch a poco a poco-?

Para resolver esta objeción, hay que tener en cuenta que en el terreno inmanente la igualdad no es exacta. Lo que vale como igual (por ser indistinguible) no es exactamente igual -en un sentido matemático- y por ello no se cumple la ley transitiva. Dos objetos iguales a un tercero no son iguales entre sí: tengo  $A=B=C$ , pero, sin embargo, A no es igual a C. En el sonar de la campana no puedo descubrir el contraste en las protosensaciones y, por ello, puedo afirmar que se produce una fusión entre protosensaciones iguales (aunque la igualdad no sea exacta, y, por tanto, el tono final sea más bajo que el del comienzo). Puedo mantener, por consiguiente, la teoría defendida, según la cual la unidad del objeto inmanente se apoya en la igualdad de las protosensaciones.

### Constitución de los objetos Inmanentes de segundo orden.

La explicación que he dado de la constitución de distintos objetos inmanentes que duran en el tiempo es claramente insuficiente. Para darse cuenta de ello basta pensar en un fenómeno tan habitual como es el oír una melodía o una canción. Estos son objetos inmanentes de segundo orden, que hasta ahora no me he preocupado de describir, porque me he centrado directamente en los de primer orden, que son bastantes más sencillos: tonos o campos visuales que duran en el tiempo sin modificarse. Pero ya es hora de estudiar estos otros objetos que son los más habituales en la vida de la conciencia.

Un objeto inmanente de segundo orden es el que está constituido a su vez por una serie de objetos inmanentes de primer orden. Una melodía está formada por distintos objetos inmanentes de primer orden, que son los sucesivos tonos. Con los objetos inmanentes de primer orden se repite, por tanto, el mismo proceso que con las protosensaciones. Vimos que

estas últimas pasan y en su paso se constituyen los objetos inmanentes que duran. Pues bien, del mismo modo los objetos de primer orden pasan, y en su paso se constituyen los de segundo orden, que duran.

Lo interesante es que en los objetos de segundo orden aparece el fenómeno del contraste entre sus partes, es decir, aparece la duración no de algo siempre igual a sí mismo, sino de algo que se modifica. Se trata de unidades que no sólo admiten dentro de sí distensión temporal (como los tonos) sino multiplicidad cualitativa. Las distintas cualidades se consideran como partes de un único objeto<sup>130</sup>. Debido a esto, en los objetos de segundo orden puede hablarse ya de *sustancia pre-empírica* y *accidentes pre-empíricos*. La sustancia permanece, pero en ella inhiere distintos predicados. Es un objeto idéntico, pero con distinciones cualitativas internas: "El tono que se modifica es unidad en la fluyente y cambiante multiplicidad. Es donación adecuada en la unidad de la conciencia, pero no donación inmanente ingrediente; es una trascendencia, si caracterizamos lo inmanente ingrediente simplemente como inmanente, una trascendencia dada sobre el solo fundamento de la inmanencia. Hablaba a este respecto en el último semestre de

---

<sup>130</sup> Respecto a este punto, he de advertir que a veces Husserl denomina duración sólo al tipo de permanencia en que no hay cambio, y opone así el objeto inmanente que dura al que se modifica: "Un tono dura o se modifica según todas las fases del tiempo en el fluir temporal del curso tonal tengan iguales contenidos temporales o cambiantes contenidos temporales. (...) Viviendo el transcurrir tonal, podemos mirar al tono como lo idéntico en el transcurrir" (*D.R.*, pp. 167-8). Pero creo que es claro que la modificación se produce en la duración y que, por tanto, este término debe abarcar ambos fenómenos: la modificación y la permanencia inmodificada (conservación).

sustancia pre- <empírica> y accidentes pre- <empíricos> "<sup>131</sup>.

El criterio de formación de objetos inmanentes es difícil de precisar. El final de un objeto inmanente de primer orden y el comienzo de otro venía marcado por el contraste, pero ahora resulta que el contraste está incluido en el mismo objeto inmanente. Veamos cómo podemos resolver esta dificultad.

En general, lo que determina el final del objeto y el inicio de otro ha de ser un contraste *más fuerte*, que se convierta en un contraste externo al objeto, frente a los internos que se integran dentro de un único objeto. Los contrastes internos se dan entre unidades que se consideran *semejantes* -aunque esta semejanza no se tematice como tal- y el externo entre unidades *totalmente distintas*, es decir, en las que ya no se tiene aquella semejanza interna. Los tonos de una misma melodía contrastan entre sí, pero su contraste es menos fuerte que el que se produce respecto a un grito que suena de repente e interrumpe la audición musical. Como vemos, aquí se produce una necesaria imprecisión: el ser más fuerte, menos semejante no es totalmente riguroso<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> D.R., p. 168.

<sup>132</sup> Podemos pensar otro ejemplo algo distinto de unidad inmanente: una sucesión de martillazos. En este caso, los unidades no sólo son semejantes, sino totalmente iguales. Su igualdad las unifica frente al grito que sigue a los martillazos, que contrasta fuertemente con ellas y se da como lo no semejante. La diferencia entre las unidades inmanentes de primer orden viene marcada por los silencios intermedios, que desempeñan el papel que en los fenómenos continuos hacía el contraste. (Se puede entender también la relación entre el martillazo y el silencio como un contraste. Estos contrastes repetidos son, entonces, los que se diferencian del contraste más fuerte producido por el grito que sigue a los martillazos.)

Pero, además, el criterio de mayor o menor fuerza del contraste no es, ni mucho menos, un criterio único en la formación de objetos inmanentes de segundo orden. En este proceso intervienen otros factores que no son meramente sensibles, sino que tienen que ver con la función constitutiva de objetos trascendentes que poseen los objetos inmanentes. Por tanto, tienen que ver con los distintos tipos de interés que rigen la constitución de los objetos. El interés estético, por ejemplo, puede determinar la constitución de unidades inmanentes que no responden a los criterios sensibles de contrastes más o menos fuertes. Si en la mitad de una sinfonía de Beethoven altero las notas ya no tengo una unidad formada por los distintos tonos -que destaca de los aplausos consecutivos-, sino dos unidades inmanentes: media sinfonía de Beethoven y una serie de tonos desacordes que se unifican entre sí, pero no con la unidad estética anterior. Las notas de la sinfonía de Beethoven no se agrupan por su mayor semejanza, sino por razones de tipo estético, porque sus relaciones producen una armonía, que convierte a la serie de tonos en un objeto bello y no en una mera unidad sensible.

La determinación de la extensión temporal de los objetos inmanentes exige, pues, en muchos casos criterios que no son meramente sensibles. En realidad, esta determinación no depende de criterios estrictos, sino que deja mucha libertad al sujeto y escapa del nivel constitutivo actual. Por ello, lo único que pretendo es haber mostrado cómo se constituyen las unidades inmanentes, y dar algunos criterios sensibles que pueden explicar su formación, pero no precisar exactamente hasta dónde llega una unidad, y dónde empieza la siguiente.

\*\*\*

En la constitución de las unidades de orden superior aparece un problema que no he mencionado. Es el siguiente:

el pasado que se asocia sintéticamente como igual o distinto al presente no es el pasado inmediato, como sucedía con las objetividades sensibles que daban lugar a los objetos immanentes de primer orden, sino que se trata de un pasado más remoto, que, por tanto, no está retenido en retención primaria, sino secundaria. En realidad, este mismo problema se planteaba también en las unidades de primer orden, pues son varias las objetividades que han de fundirse para dar lugar a una unidad. Pero allí la dificultad parece menos grave, porque estas objetividades no se extienden mucho en el pasado, sino que pronto dejan paso a la unidad siguiente. Para intentar resolver esta dificultad voy a seguir las sugerencias de Husserl en *Análisis sobre síntesis pasivas*<sup>133</sup>, que trata el problema como una pérdida de afección -el objeto pasado es menos capaz de atraer la atención del yo-, e intenta solucionarlo mediante un traspaso de afección que va del presente al pasado.

El ejemplo estudiado por Husserl es una sucesión de martillazos. Como he dicho, las unidades de primer orden son los martillazos y se enlazan en una unidad de orden superior debido a su igualdad. Suena el primer martillazo, se produce un silencio y suena el segundo. La conciencia vive la igualdad entre los dos y por ello los considera parte de un único objeto, pero el problema es que el primer martillazo pertenece a un pasado no inmediato. Mientras se produce el silencio el martillazo es cada vez más pasado, se conserva en retención secundaria, no viva. Como dice Husserl, ha perdido parte de su fuerza afectiva, de capacidad para atraer la atención. El presente intuitivo afecta al yo con toda su fuerza, pero al ser retenido pierde parte de dicha fuerza, aunque sigue afectando como representación vacía.

---

<sup>133</sup> Ver A. P. S., pp. 175-7.

La retención posibilita que entre ambos objetos se dé una relación de igualdad entre los objetos en tanto que objetos; la igualdad se da, según la expresión de Husserl, entre los contenidos de sentido. Pero al no tratarse de retención inmediata, esta igualdad de sentido objetivo no puede considerarse como la síntesis de igualdad fenoménica, que nos permite considerarlos como una unidad, sino tan sólo como el fundamento de dicha síntesis. La síntesis fenoménica sólo se produce cuando el objeto pasado se ha transformado en cierto modo en presente, en el sentido de ganar parte de la fuerza afectiva que había perdido. Para que se produzca tiene que llevarse a cabo el paso de fuerza afectiva del objeto presente al retenido. Este despertar afectivo hacia atrás viene posibilitado por el contacto, por la contigüidad de los sentidos iguales dada en la retención. La afección del objeto presente se transmite (por la igualdad de sentido) al objeto retenido. Este ya no parece tan lejano al yo, afecta al yo como si siguiera siendo presente, pues participa de la fuerza afectiva del presente, aunque siga siendo vacío.

Entre estas dos unidades afectivas se produce la síntesis de igualdad vivida a la que tengo acceso descriptivo: una síntesis propia, destacada afectivamente, en que la igualdad como tal se produce sintéticamente de modo efectivo<sup>134</sup>. Los dos martillazos, el de presente y el retenido con su fuerza afectiva incrementada se sintetizan como semejantes. Los dos objetos participan en mayor o menor medida de una afección común y esta afección es la que permite que se produzca la síntesis vivida de igualdad. Los dos objetos sintetizados pueden formar parte de un único objeto, porque comparten una misma fuerza afectiva sobre el yo. Así el objeto global

---

<sup>134</sup> Ver *A. P. S.*, p. 176.



afecta al yo, aunque algunas partes afecten en cuanto pasadas.

En definitiva, los objetos retenidos que pertenecen a un mismo todo son despertados por el presente y mediante estos pasos de afección se explica la constitución de objetos de segundo orden: "La unidad de una pluralidad sucesiva, de un proceso pluralmente articulado presupone que de lo nuevo salgan fuerzas o bien se entrelacen síntesis que van hacia atrás, a través de lo cual se produce una unidad de la intención que recupera (o despierta) en la forma de la intención viva los objetos desvanecidos y enlaza unitariamente su intención con la que se dirige a lo nuevo"<sup>135</sup>. Quizás sea cierto que sólo estos pasos sintéticos de afección dan cuenta de la existencia de objetos de segundo orden, pero quizás haya otras teorías alternativas que expliquen este fenómeno y que son desconocidas para mí.

### **Un nuevo sentido de percepción y de presente.**

Con la introducción del objeto inmanente como un nuevo tipo de ser se produce una ampliación del concepto de percepción y de presente. Una melodía que oigo sonar, ¿puedo afirmar que es percibida, que es presente? ¿No debo tener en cuenta que la mayoría de las notas de la melodía pertenecen al pasado y ya no son percibidas?

Quizás no pueda afirmar que es presente si me atengo a los conceptos de presente que he utilizado hasta ahora: no es ni presente momentáneo, ni presente vivo (que incluye también la retención y la protención). Pero, la melodía ¿no es al menos más presente que el sonido de teléfono que oí ayer?

---

<sup>135</sup> A. P. S., p. 90.

Evidentemente sí. Por ello hemos de introducir una nueva definición de presente aplicado al objeto inmanente. Con él se modificará también la definición de percepción que, por ahora, es sinónimo de impresión o bien de acto formado por la impresión, retención y protención.

Un objeto inmanente, tanto de primer como de segundo orden, se denomina presente y, por tanto, percibido, si alguna de sus partes está dada en el presente momentáneo (presente de la protosensación). Un objeto es presente, es percibido, si su duración llega hasta tocar el presente momentáneo, si se extiende de modo que alguna de sus partes está dentro del presente, si sigue siendo en el presente: "Un objeto temporal es percibido (o bien es consciente de modo impresional), mientras se genera todavía en impresiones originarias, que aparecen de nuevo continuamente"<sup>136</sup>. Diremos, por ejemplo, que una melodía es presente -es percibida- mientras lo sea alguna de sus partes, es decir, alguno de sus tonos (objetos de primer orden que la integran). "Decimos que *toda la melodía es percibida*, aunque sólo el punto del ahora es percibido"<sup>137</sup>. La melodía es presente, es percibida, aunque muchos de sus tonos ya pertenezcan al pasado. Por el contrario, el ruido de teléfono que oí ayer no es percibido en ningún sentido, no es presente, debido a que no guarda ninguna relación con lo dado en el presente momentáneo (con la nota de la melodía que ahora suena).

---

<sup>136</sup> ZtB, p. 398.

<sup>137</sup> ZtB, p. 398.

## El yo y los objetos inmanentes.

Podemos plantear la pregunta que hicimos en los anteriores niveles constitutivos: este nuevo tipo de ser de los objetos inmanentes, ¿es previo a la constitución del yo o se trata de un rendimiento intencional en el que el ser es aportado por el yo?

La respuesta correcta es la segunda, al igual que sucedía en el caso del tiempo. Efectivamente, hay un claro rendimiento del yo que consiste, en primer lugar, en mantener las partes pasadas en el ser, en darles su ser de pasado. En segundo lugar, el yo tiene que decidir enlazar las partes dentro de un único todo que incluye el presente, y hacerlas participar así de un nuevo tipo de ser presente: el presente del objeto inmanente (que incluye dentro de sí el pasado propiamente tal de la protosensación). En tercer lugar, el rendimiento del yo es fundamental en la constitución de unidades de segundo orden, porque el que se produzca una determinada articulación en unidades y no otra es no sólo el resultado de una decisión del yo, sino que, en muchos casos, es incluso una actividad libre.

Sin embargo, el fenómeno de sucesión de las partes sensibles, y de distinción e igualdad entre dichas partes sucesivas es un dato previo a su vivencia por el yo, según justifique en su momento. Por tanto, podemos concluir que el ser previo al yo es la sucesión de lo igual o lo distinto, que llega hasta el presente. Pero el ser del objeto inmanente en sentido estricto, como el ser que incluye partes pasadas, es un rendimiento del yo.

## **CAPITULO II**

### **SINTESIS ASOCIATIVAS A DISTANCIA TEMPORAL.**

#### **LA PROTENCION COMO INTENCION PASIVA**

#### **La protención y la conciencia temporal.**

La protención es el tercer componente del presente vivo, hasta ahora totalmente silenciado en mi estudio; es la gran laguna teórica que ha quedado abierta en la descripción de la conciencia interna del tiempo. Pero con los resultados adquiridos en esta sección, estoy ya en condiciones, no sólo de justificar el porqué de este descuido intencionado, sino de realizar un estudio detallado de la cuestión.

La protención tiene bastantes semejanzas formales con la retención. En primer lugar, ambas son intenciones vacías, pues la única intención llena es la impresión (la percepción momentánea). En segundo lugar, su unión con la impresión es del mismo tipo que la de la retención: la protención por sí misma no es nada, es un simple momento abstracto dentro de ese todo más amplio que es el presente vivo. El futuro no puede prescindir de su unión con el presente, pues sólo en dicha unión adquiere su existencia. Pero a pesar de estas semejanzas formales, la diferencia entre la retención y la protención es clara incluso en una primera descripción. Mientras la retención constituye el pasado, es decir, mantiene vivo lo que ya ha sido, la protención constituye el futuro, consiste en anticipar lo que va a ser. Se trata de un rendimiento intencional muy distinto que, como veremos en este capítulo, sólo es posible porque se trata de actos parciales de estructura muy diferente. Esto hace que, a pesar de las analogías que a nivel formal pueden descubrirse entre ambos,

la protención presente problemas teóricos peculiares que no nos encontramos al tematizar la retención.

No los he planteado hasta este momento porque, como veremos, para intentar resolverlos he de estudiar la protención no sólo en su dimensión formal, sino también en la material, es decir, he de explicar cómo se produce la intención que apunta a un objeto concreto, determinado materialmente y no sólo como un algo en general -que es lo considerado en la conciencia del tiempo-. Este rendimiento de un objeto futuro concreto será, precisamente, el resultado de una síntesis asociativa o pasiva de las que estudio en esta sección: una síntesis a distancia temporal. Veremos que sólo después de hacer este tipo de análisis material se entiende lo que es la protención formal de la conciencia del tiempo, pues nos bastará prescindir del objeto concreto y quedarnos con el algo en general para tener una tematización apropiada de la misma. Obtendremos así resultados que sistemáticamente deberían incluirse en la sección de la conciencia interna del tiempo, pero que eran inaccesibles en aquel momento de la investigación, en el que no sabíamos nada de las síntesis asociativas.

### **La protención como intención pasiva.**

La protención es la capacidad de esperar, de no clausurar el presente. Es aquello que está en la misma estructura de la inmanencia y que apunta, por así decirlo, más allá de ella, que impide que lo inmanente se dé como un todo clausurado de sentido. El futuro abre la unidad compacta del presente; transforma la unidad estática, única y siempre igual a sí misma, en unidad plural, en unidad de lo diverso. La protención, en tanto que parte de la conciencia del tiempo, apunta a un objeto totalmente indeterminado, a un algo en

general, a lo que va a venir, a un algo futuro. Pero, como sabemos, la conciencia del tiempo es puramente formal, hace abstracción de los contenidos. Aquí lo que me interesa tematizar no es este nivel formal y abstracto, sino la protención real, que apunta a un objeto concreto que puede darse de modo más o menos determinado. Al oír el *do* de la escala musical, espero oír el *re* y no tan sólo un algo en general. Esta protención material es la que voy a estudiar en este capítulo y sólo al final volveré sobre el tema de la protención formal.

La protención es una intención vacía, al igual que la retención, pues sólo la impresión tiene plenitud. Pero dentro de las representaciones vacías hay una clase especial a la que pertenece la protención y no la retención: la de las *intenciones pasivas*. En esta expresión "intención pasiva" hay mucho contenido teórico encerrado. El problema fundamental es tematizar lo que significa el término pasividad. La protención se califica de pasiva, porque se entiende como resultado de unas síntesis pasivas (o asociativas) que son las que le proporcionan su objeto a partir de lo dado en el presente; el problema es que las síntesis han de apoyarse también en el pasado remoto de la conciencia y éste resulta difícilmente accesible. Pero en la expresión intención pasiva también hay que justificar la utilización del término intención, pues aquí no se emplea en un sentido genérico, sino en la acepción especial de "*intentio*", con lo cual se quiere decir que la protención tiene el carácter de la intención específica, es decir, que está en sí misma dirigida hacia su objeto. Y entender lo que quiere decir esto no es tampoco tarea fácil. En el próximo párrafo me ocuparé de esta cuestión, y estudiaré la pasividad en todo el resto del capítulo, pues plantea problemas teóricos mucho más complejos.

## La protención como *intentio*

"Síntesis en las cuales un objeto representado apunta más allá de sí mismo hacia otro objeto representado. Este último gana con ello un nuevo carácter interno, que de otro modo no podría tener. Es el carácter de la "intención" específica, esto es, del ser meta, del ser entendido, del ser mentado, o, dicho correlativamente, el representar no es simple conciencia de su objeto que representa en general, sino que está en sí misma dirigida hacia su objeto"<sup>138</sup>.

Husserl describe de este modo las síntesis pasivas en las que se produce la protención. La protención es, pues, una "intención" específica, que no sólo tiene su objeto, sino que está en sí misma dirigida hacia él; su objeto no sólo es objeto intencional, sino entendido. Para comprender lo que significa esto podemos leer el siguiente texto: "La intención está dirigida hacia su objeto, no quiere ser un simple mentar vacío de él, quiere ir hacia él mismo -hacia él mismo, esto es, hacia una intuición que lo dé a él mismo, que es en sí misma conciencia del tener la cosa misma-"<sup>139</sup>. Como vemos la intención en este sentido de *intentio*, de intención específica que está dirigida a su objeto, es la intención que aspira al cumplimiento. Esta es la primera característica que diferencia la protención de la retención: ambas son intenciones vacías, pero sólo la protención aspira a verse cumplida.

Al leer esta definición que Husserl da en sus *Análisis sobre síntesis pasivas*, es obligado pensar en la intención en sentido estricto tematizada en las *Investigaciones lógicas* -por

---

<sup>138</sup> A. P. S., p. 76.

<sup>139</sup> A. P. S., p. 83.

contraposición a la intención en sentido lato-<sup>140</sup>. La intención en sentido estricto se caracterizaba, precisamente, por la ausencia de cumplimiento. Su definición venía dada por la imagen que ilustra el término intención. La imagen consiste en apuntar hacia algo (Abzielen), tender hacia algo, y esto significa que el algo apuntado no está dado, no ha sido alcanzado. La flecha de mi arco apunta hacia el centro de la diana; pero se trata de un apuntar, de un tender sólo en tanto que la meta no está lograda -apunta hacia el centro, pero no está en él-. Frente a esta definición de intención, se proponía un concepto lato de intención, en el que ya va incluido el cumplimiento. No es el apuntar (Abzielen), sino es el resultado del apuntar y disparar: es el alcanzar la meta (Erzielen)<sup>141</sup>.

Podría pensarse que la protención como *intentio* es exactamente la intención en sentido estricto de las *Investigaciones*. Pero esto no sería correcto. La *intentio* no se caracteriza simplemente por que no haya cumplimiento, sino que se necesita algo más: se necesita la búsqueda del cumplimiento, la tendencia hacia el mismo. No basta con que la meta no esté alcanzada, sino que tiene que haber una tendencia positiva a alcanzarla. La flecha no sólo tiene que apuntar a la diana -sin estar clavada en ella-, sino que el alcanzar la diana tiene que ser la meta buscada en el apuntar.

---

<sup>140</sup> L. U. II/1, pp. 391-3.

<sup>141</sup> En la intención en sentido lato puede seguir hablándose de intencionalidad, pues sigue habiendo distancia intencional; la flecha no se identifica con la diana, sigue apuntando a ella, aunque esté ya clavada. La distinción intencional se manifiesta cuando la flecha se vuelve a separar de la diana (en la retención).



Tengo que tener interés en producir el disparo y en acertar al centro, no limitarme a apuntar, sin intención de disparar.

En definitiva, la intención en sentido habitual tiene su objeto, pero lo tiene como mero objeto, no está dado en persona. La *intentio*, por el contrario, es intención en sentido especial porque es tendencia no hacia el objeto, sino hacia la donación del objeto en sí mismo (en persona), hacia el cumplimiento de la intención.

Por consiguiente, hay que distinguir tres sentidos claramente distintos de intención. En primer lugar, la *intentio* en el sentido estricto de las *Investigaciones* que apunta a su objeto sin tenerlo cumplido. En segundo lugar, la intención en sentido amplio cuyo objeto ya está cumplido en la misma intención. Y, por último, la *intentio*, que he tematizado propiamente en este párrafo, y que no sólo tiene un objeto, sino que se dirige a él, que busca su cumplimiento. Este último sentido es el propio de la protención y es el que nos permite distinguirla del resto de los actos.

En efecto, la protención es *intentio*, porque lo peculiar de ella es no sólo no estar cumplida, sino buscar su cumplimiento. En la protención se espera la llegada del futuro. El objeto es esperado, y esto significa que se tiende al cumplimiento de la intención que lo anticipa. La intención de futuro tiene su objeto mediante una asociación, pero lo tiene de un modo característico: como lo que todavía no es, pero va a ser. El anticipar el color rojo que va a venir consiste no sólo en no estar en posesión del rojo, sino en tender hacia él, en esperar su cumplimiento. Por el contrario, el resto de las representaciones vacías, es decir, la retención y las menciones, son intenciones en el sentido estricto de las *Investigaciones*, pero no poseen el carácter de la *intentio* que posee la protención. Esto no es difícil de comprobar.

Las retenciones son vacías, son intenciones en el sentido estricto de las *Investigaciones*, pero ellas no buscan su cumplimiento, no tienden hacia su objeto, no intentan que se dé en persona, y, por tanto, no son *intentio*.<sup>142</sup> Las menciones son también intención en este sentido estricto, pero siguen sin ser *intentio*. Si menciono el color rojo, apunto hacia el rojo que no está dado en persona. La intención no está cumplida, pero el cumplimiento tampoco es buscado, no tengo ningún interés en ver cumplida mi intención. Esto es justamente lo contrario de lo que sucedía en la protención del rojo, en que se espera que el próximo presente cumpla la intención vacía.

Por último, este concepto de *intentio* también permite distinguir la protención de la percepción, pues las percepciones no pueden considerarse como *intentio*. La razón es que ellas tampoco buscan el cumplimiento, pero por un motivo muy distinto que las retenciones: no lo buscan, porque ya lo tienen. Ellas responden al concepto lato de intención de las *Investigaciones* que acabamos de ver: no es el apuntar (*Abzielen*), sino es el resultado del apuntar y disparar; el alcanzar la meta (*Erzielen*). La percepción se relaciona con la *intentio* porque es ella la que puede cumplir -o no cumplir- la *intentio*. Ella se da entonces como cumplimiento -o decepción-, y no simple aparición de lo percibido: el estar la flecha en el centro de la diana o en el suelo no son estados equivalentes, sino que uno cumple la protención anterior y el

---

<sup>142</sup> La retención se puede convertir en intención en el sentido de *intentio*, cuando pretendo que su objeto se haga presente en un recuerdo.

otro no -en cambio, como meras percepciones, aisladas de la protención, son estrictamente equivalentes-.

En conclusión, el carácter de *intentio* permite distinguir la protención de la retención y la percepción. La percepción ya no apunta al objeto, sino que lo tiene. La retención carece de la plenitud correspondiente a su objeto, pero tampoco aspira a tenerla, pues ya la ha tenido en el pasado. La protención es, entonces, la única que aspira al cumplimiento de su objeto. Pero, a pesar de ello, se puede seguir afirmando que todo acto considerado globalmente es *intentio*, pues por definición todo acto incluye un momento de protención -nunca es cumplimiento total-.

### El cumplimiento.

La protención es intención pasiva, señala lo que va a venir de modo más o menos determinado y tiende a su cumplimiento. Para que éste se produzca tiene que aparecer un nuevo presente. El presente es, pues, esperado y anticipado por la protención, pero el punto decisivo que ahora me interesa señalar es que la aparición del nuevo presente es siempre un momento de introducción de novedad en la conciencia; el presente es algo nuevo, y, por tanto, no coincide totalmente con lo esperado y anticipado. Dicho de otra forma, el presente anticipa el futuro, pero no lo determina de modo real, es decir, puede suceder que el nuevo presente *cumpla* la expectativa -coincida con lo anticipado-, pero también puede suceder que *decepcione* la expectativa previa. Las determinaciones de la protención, constituidas mediante síntesis asociativas a partir de ciertas experiencias pasadas, no son infalibles, sino que el nuevo presente puede decepcionarlas. Se espera que la parte de atrás de la caja sea del mismo color que la de delante, pero esto puede no ser

cierto. Son los "*casos de fusiones o síntesis politéticas de la incoherencia, del "determinarse de otra manera" la x* consciente siempre como la misma -de otra manera que la correspondiente al sentido primitivamente dado"<sup>143</sup>. Ello nos obliga a cambiar este sentido primitivo y, por tanto, a producir una nueva protención, que esté en consonancia con los nuevos datos adquiridos, y que, de este modo, tenga posibilidades de ser cumplida, y ya no decepcionada, por la siguiente percepción.

Pero es importante darse cuenta de que la decepción nunca puede ser total. Siempre ha de existir un cierto cumplimiento, que nos permita relacionar la intención que espera ser cumplida con la decepción: si entre ambos fenómenos no hubiese nada en común, no tendría ningún sentido decir que ha sido esa intención concreta la que ha sufrido una decepción. Lo que aparece tiene que ser aquello que espero -lo que sucede es que no es tal como yo lo esperaba, sino que posee determinaciones distintas a las anticipadas-, pues si lo que aparece no es aquello a lo que se refería mi expectativa no hay decepción posible. Oigo a mi espalda una voz ronca y espero ver a un hombre de constitución fuerte que ha emitido la voz. Pero si en vez de volverme, miro al suelo y veo una hoja de papel, es claro que esta última intuición ni confirma, ni decepciona mi expectativa de ver un hombre fuerte. Mi intención se refiere no a la hoja de papel, sino al individuo que ha emitido la voz. Sólo este último puede confirmar o decepcionar la expectativa. Si me vuelvo y en vez del hombre de constitución fuerte, resulta que veo a una mujer madura, afirmo que la intención ha sido decepcionada; pero sólo parcialmente, pues he visto a la persona que ha emitido la voz, lo que ha sido

---

<sup>143</sup> *Id.I*, p. 320.

decepcionado es la caracterización de la persona como perteneciente al sexo masculino y como de constitución fuerte.

En conclusión, hemos visto que la protención anticipa el futuro, pero no lo determina, sino que el nuevo presente es algo fundamentalmente novedoso que puede decepcionar (parcialmente) la protención.

La introducción de novedad que se da en el presente se entiende además como donación de la cosa misma (anticipada de modo indeterminado en la protención). Esto es lo que diferencia el cumplimiento de la mera clarificación o relleno de la intención vacía. Dicho técnicamente, el cumplimiento (Erfüllung) no es un mero llenar lo vacío (Füllung des Leeren), ni una mera clarificación (Klärung) o descubrimiento (Enthüllung).

Empecemos por considerar la clarificación. La intuitivación que clarifica realiza el contenido intencional dado en la intención vacía. Consiste en un mero llenar la intención. Algo así como en colorear una intuición vacía, imaginarse o hacerse un cuadro de aquello a lo que apunta la intención vacía. Parte del cuadro se corresponde perfectamente con la intención vacía y, por tanto, la llena. Pero, como la imagen del cuadro es completa, hay rasgos que van más allá de lo señalado en la intención. Esto que va más allá de lo señalado se caracteriza como un "simple relleno" (bloßes Füllsel).

Podemos ya pasar a tematizar el cumplimiento. La protención anticipa lo que va a venir, pero la anticipación no es nunca total, porque pertenece a su esencia el dejar partes indeterminadas. Tiene más o menos determinaciones según la experiencia previa, pero nunca agota todas las propiedades de la cosa. Al entrar en la bocacalle de una ciudad que no

conozco lo que espero ver es algo indeterminado: una simple calle. En cambio, al entrar en la bocacalle que da a mi casa espero ver la farola de delante de mi puerta o la cabina de teléfono que está pocos metros más allá. Por tanto, puedo afirmar que al caminar por mi barrio la protención está más determinada. Pero lo interesante es que nunca lo está totalmente. Nunca espero ver a las siete u ocho personas concretas que en ese momento pasan por la calle, nunca anticipo sus rostros o su forma de vestir. La expectativa no abarca todas las determinaciones, sino que admite muchas de ellas como igualmente posibles. Pues bien, lo interesante es que el nuevo presente tiene la propiedad de cumplir también estas menciones indeterminadas -al tiempo que las determina-.

Efectivamente, en el cumplimiento, el nuevo presente cumple la expectativa de la protención, es decir, lo que realmente viene coincide con lo simplemente esperado, pero su modo de coincidir es muy distinto del que se produce en la clarificación. Como sucedía en esta última, una parte de lo que se intuye coincide con la intención vacía y la llena. Esta parte es la que *cumple primariamente*. Siguiendo con las analogías, hemos de afirmar que la intuición presente no es un simple desarrollo o explicitación de lo intendido de modo vacío, es decir, de lo anticipado por la protención, sino que de nuevo la intuición añade más contenido intuitivo que el que estaba anticipado. Pero la diferencia fundamental entre el cumplimiento y la mera clarificación es que este contenido que va más allá de lo señalado por el presente, este "superplus que aporta la intuición", ya no es un simple relleno, sino que es una "determinación más cercana" de la cosa, y por estar dada como perteneciente al objeto mismo tiene también el carácter de cumplimiento: es el *cumplimiento secundario*.

La percepción tiene, pues, la capacidad de decidir lo que pertenece al objeto. Si la percepción lo es del objeto

anticipado, es decir, si hay un cumplimiento primario en que la intención vacía se rellena, entonces se puede afirmar que dicho objeto anticipado tiene todas las determinaciones que aparecen en la percepción, aunque no estuvieran dadas previamente en la protención -además es un resultado básico el que afirma que la protención no puede anticipar nunca todas las determinaciones objetivas-. Esta capacidad de decidir sobre el ser del objeto sólo la tiene la percepción y no la imaginación; sólo el nuevo presente perceptivo decide lo que es la realidad: el dibujo imaginado que podamos hacernos del futuro, por muy coloreado que esté, nunca tendrá carácter de cumplimiento; será un mero dibujo y no una realidad. Por ello se distingue siempre el cumplimiento -propio de la percepción- de la clarificación de la intención vacía -que puede llevar a cabo la mera imaginación-.

### **Determinación de la protención.**

Pasividad de la protención significa, dicho muy rápidamente, que el objeto de la protención viene determinado por otro objeto a través de una asociación; la protención tiene su objeto gracias a síntesis asociativas que transcurren en la total pasividad del yo.

La intención de futuro es vacía, tan vacía como la retención, pero se trata de tipos de "no ser" esencialmente diferentes. Si pensamos un momento sobre estos distintos tipos de no ser, podemos entender en que consiste la pasividad de la protención. La retención es vacía, porque la mirada intencional ha perdido un contenido sensible que previamente poseía. El objeto de la retención es el objeto de la percepción anterior en la cual se daba con plenitud de contenido. Esto hace que el objeto retenido está perfectamente determinado: su determinación procede del contenido sensible

de la percepción previa. Lo retenido es el *do* que acaba de sonar, y, por tanto, la protosensación *do* (que acaba de desaparecer) ha determinado perfectamente el objeto *do* que permanece retenido de modo vacío. La protención también apunta a su objeto de modo vacío, pero ahora es vacío, no porque ha perdido su contenido, sino porque todavía no ha tenido ninguno. Este dato tan elemental introduce modificaciones esenciales en la descripción. Al oír el *re*, lo retenido es el *do* anteriormente presente, pero ¿qué es lo protendido? ¿Cuál es el objeto de la protención? La pregunta ya no es tan fácil de responder, porque, en realidad, hay muchas respuestas.

En principio diríamos que lo protendido es el *mi*, porque ésta es la situación más habitual. Si la persona que escucha tocar el piano es el profesor de música que le ha exigido al alumno tocar la escala musical lo que espera oír tras el *re* es, sin duda, el *mi*. Si lo está escuchando una persona que pasa por el pasillo colindante a la clase y que sabe algo de música también esperará oír el *mi*. Si la persona sabe música, pero no tiene muy buen oído, lo que espera oír no es en realidad el *mi*, sino algo parecido, algo que su oído no acostumbrado a la música no sabría distinguir del *mi*. Pero si el que pasa por el pasillo y oye la escala es una persona de otra cultura que no tiene ninguna noción de lo que sea una escala musical, no esperará oír el *mi*, sino un ruido cualquiera sin ninguna determinación particular. Por tanto, no está tan claro que el objeto de la protención sea el *mi*.

Me dirijo a casa después de un día de trabajo y voy conduciendo por una pequeña bocacalle. Al llegar al final giro a la derecha y me encuentro en una calle ancha que desemboca en una gran plaza con una fuente. Analicemos un momento la sucesión de campos visuales que se producen en



esta situación. Al girar a la derecha al final de la bocacalle, el campo visual que espero que aparezca, es decir, el objeto de mi protención, es el campo correspondiente a la calle ancha que acaba en una plaza con una fuente. En ella se encuentran, además, un número mayor o menor de coches de un tipo indeterminado. Quizás lo que vea al girar sea la calle ancha con diez coches, de distintos colores y marcas: veo un coche azul que tapa parcialmente a uno blanco que adelanta al negro que queda a su derecha. Esto es, sin duda, lo que veo..., pero no lo que esperaba ver. Lo que esperaba ver era una calle muy ancha, una fuente al fondo, y un cierto número indeterminado de coches, nada más. Esperaba, pues, ver algo determinado parcialmente. Si me lleva a casa una persona que no ha pasado nunca por esa zona de Madrid, y le indico que gire a la derecha, esta persona ni siquiera espera encontrar una calle ancha, al final de la cual hay una fuente; espera tan sólo encontrar una calle de tamaño indeterminado con un número también indeterminado de coches. Desde luego, el objeto de su protención sigue teniendo algunas determinaciones: espera ver una calle, no un prado verde o un abismo, pero las determinaciones son bastante menos precisas que en el caso anterior.

Justificar cómo se determina el objeto de la protención no parece pues tarea fácil y es que, como veremos, la determinación concreta de lo protendido depende en cada caso no sólo del presente, sino del pasado de la conciencia que lleva a cabo la protención. Según cuál sea el pasado, el objeto tendrá más o menos determinaciones y las determinaciones serán unas concretas o las contrarias.

Pero antes de seguir adelante en el intento de determinar la protención, he de dar respuesta a una objeción muy natural. ¿Es, en realidad, cierto que la protención tiene un objeto determinado? ¿Es cierto que esperaba ver una calle con

coches? ¿Esperaba oír el *mi* de la escala musical? ¿No será, más bien, que al ver los coches y al oír el *mi* reinterpreto la situación y pongo en juego expectativas previas que en realidad no existían? El supuesto objeto determinado de la protención ¿no será, más bien, un constructo que hacemos *a posteriori* y que por ello resulta tan difícil de explicar?

Es cierto que la protención no es un juicio explícito acerca de lo que va a venir. No se trata de que viva el presente, el oír el *do*, y haga un juicio: "el próximo presente va a ser el oír el *mi*", juicio que se apoyaría en el presente, de modo tal que el razonamiento completo sería: porque ahora oigo el *do*, a continuación voy a oír el *mi*. Es claro que esto no es descriptivamente sostenible y en ello se puede apoyar la objeción anterior. Percibir no es percibir el presente y hacer juicios sobre el futuro; al girar por la calle ancha espero ver la calle, pero indudablemente no formulo ningún juicio al respecto. Lo protendido, la calle ancha, no es lo mentado por un juicio, es una espera pre-predicativa que no tiene nada que ver con el juzgar acerca del futuro.

Pero esto no significa en modo alguno que la protención no determine su objeto. No es un acto de juicio, sino una fase de un acto de percepción en sentido amplio -percepción en el presente vivo-. Por tanto, la protención no hace juicios explícitos sobre el futuro, pero, sin embargo, lo anticipa, apunta hacia él de forma más o menos determinada. La prueba de la determinación de la protención está en el dato inmediato de que no todos los nuevos presentes posibles son equivalentes, no todos se viven del mismo modo. Si cuando salgo de la bocacalle y giro a la derecha me encuentro con un prado verde que se extiende indefinidamente, con vacas que pastan apaciblemente bajo un sol primaveral, es obvio que este presente no se vivirá de modo equivalente al anterior: se vive con sorpresa, como algo no esperado. Si no hubiera

expectativa previa, ambas vivencias serían equivalentes; la calle ancha con la fuente o el prado verde con las vacas serían presentes estrictamente equivalentes, pues ambos serían "después" del presente anterior de la bocacalle estrecha, sin que este "después" tenga que cumplir más requisitos que la sucesión meramente temporal. Pero un dato tan inmediato como la distinción de los presentes es la distinción en el modo de vivirlos: uno cumple lo esperado, el otro no. El que cumple lo esperado no se vive como confirmación explícita de un juicio -no consiste en afirmar: "efectivamente era una calle ancha"-, sino que se vive sin sorpresa, como confirmación implícita de una expectativa.

### Necesidad de síntesis asociativas o pasivas.

El hecho de que la protención tenga un objeto determinado -con mayor o menor nivel de determinación- resulta en principio muy enigmático. ¿Cómo es posible que lo que todavía no ha sido sea en algún modo, es decir, sea como objeto? El objeto de la retención no es sensiblemente, pero tiene un cierto ser como objeto, porque ha sido protosensación y gracias a la permanencia de la intención conserva las determinaciones de su ser. Pero ¿cómo es posible que la protención tenga un objeto determinado, si dicho objeto va a ser, pero todavía no ha sido nada para la conciencia? Este es el enigma de la asociación, o mejor dicho, del rendimiento de la asociación, de la fuerza de la asociación; la asociación da la clave para resolver el problema de la protención.

Para resolverlo contamos con los siguientes datos. La protención forma parte del presente vivo: retención, impresión y protención, y de este modo está también enlazado con el todo pasado de la conciencia. Tanto el presente impresional,

como la retención y el pasado de la conciencia son elementos totalmente determinados, y determinados sin remisión. Ha de ser a partir de estos elementos ya totalmente determinados como la protención adquiera su objeto. El que la protención tenga un objeto y no otro ha de depender necesariamente de cuáles sean el objeto del presente y el resto de los objetos pasados.

La determinación del objeto protencional ha de explicarse, pues, a partir de estos otros objetos... y, en consecuencia, a partir de una determinada síntesis realizada por la conciencia, pues sólo una actividad sintética es capaz de enlazar objetos que no están simultáneamente en el presente momentáneo. Se trata de nuevo de las síntesis asociativas o pasivas, a las que podemos denominar *síntesis asociativas a distancia temporal*, o, simplemente síntesis pasivas o asociativas -ya que no hay posibilidad de confusión con las anteriores-. Sólo mediante ellas puede el objeto de presente prestar determinación al de la intención de futuro -apoyándose en el pasado de la conciencia-. Así se construye la protención como una intención pasiva, producto de síntesis que transcurren en una total pasividad del yo: "son síntesis que no ha establecido activamente el yo, sino que se producen en pura pasividad"<sup>144</sup>.

Podemos enlazar ahora con lo visto en el capítulo anterior y hacer notar que la pasividad y el carácter de intención en sentido estricto de *intento* guardan una estrecha relación. La protención como intención pasiva tiene su objeto dado mediante asociación, por tanto, a partir de otra representación distinta, que evidentemente no puede cumplir la intención. Se trata, pues, necesariamente de una intención

---

<sup>144</sup> A. P. S., p. 76.

vacía. Pero, además, el fin de constituir el objeto protendido es anticipar lo que va a venir -en esto se diferencia de la mera mención- y, por tanto, lo peculiar de la protención es que espera su cumplimiento inmediato, es decir, que es intención en el sentido de *intentio*<sup>145</sup>.

### Teoría de Husserl sobre las síntesis pasivas.

Para tematizar la pasividad interesa conocer cuál es la teoría de Husserl al respecto. El problema es que Husserl introduce el concepto de intención pasiva referido no a la protención en sentido estricto, sino a las copresencias (*Mitgegenwärtigungen*) o representaciones de presente (*Gegenwartserinnerungen*)<sup>146</sup>. Por tanto, he de exponer su teoría sobre esta cuestión, antes de poder aplicar los resultados a lo que aquí nos interesa, que es la intención pasiva de la protención.

Las copresencias o representaciones de presente son las intenciones que constituyen el horizonte del objeto de percepción, son las intenciones de horizonte. El horizonte es

---

<sup>145</sup> He de precisar que no toda asociación es *intentio*, es decir, no toda asociación tiende al cumplimiento. Si la asociación se produce en la esfera predicativa (entre objetos trascendentes), no tiene por qué darse una aspiración al cumplimiento. Por ejemplo, intenciones como las signitivas o imaginativas tienen su objeto dado por asociación, pero no buscan el cumplimiento. La palabra "perro" apunta al perro, pero no tiende a la intuición de un perro que cumpla dicha intención vacía -es decir, al mentar "perro" no espero ver un perro-. Sólo en casos concretos tengo el deseo de comprobar la verdad de mi afirmación y realizo la percepción correspondiente, que se vive como un cumplimiento (o decepción) de la intención signitiva.

<sup>146</sup> A.P.S., p. 74.

el conjunto de intenciones vacías relacionadas unas con otras, que apuntan a lo coexistente con el presente: al ver una puerta cerrada, mi intención apunta de modo vacío (es decir, sin ningún tipo de protosensación, ni imágenes mentales) a la habitación que hay detrás. Pero apunta a ella no como lo que voy a percibir en un futuro, pues esto sería propiamente una protención, sino como lo que coexiste con lo presente. Para explicar como se enlaza la percepción con estas intenciones de copresencia, Husserl utiliza las síntesis pasivas: "La unión de esta representación de percepción con la representación vacía es "sintética", es decir, se produce una unidad de conciencia que realiza un nuevo rendimiento constitutivo, a través del cual ambas objetividades reciben noemáticamente caracteres particulares de unidad. Más concretamente: la representación de percepción, lo que aparece perceptivamente de tal y tal modo apunta a lo representado de modo vacío, lo cual de este modo le pertenece. Un rayo direccional surge en la percepción y pasa por entre la representación vacía hacia lo representado en ella. Genéticamente decimos también con razón que la percepción ha despertado la representación, pero el despertar significa al mismo tiempo el surgir de una síntesis direccional, en la cual una de las representaciones es la que está apuntando y, en consecuencia, la otra representación en sí misma está siendo apuntada; o bien en la cual uno de los objetos representados está caracterizado como *terminus a quo* y el otro como *terminus ad quem*"<sup>147</sup>. Se trata de una síntesis pasiva, pues más adelante, Husserl las describe del siguiente modo en un texto ya citado: "Síntesis en las cuales un objeto representado apunta más allá de sí mismo hacia otro objeto representado. Este último gana con ello un nuevo carácter interno, que de otro modo no podría tener. Es el carácter de la "intención" específica, esto es, del ser meta, del

---

<sup>147</sup> A. P. S., pp. 75-6.

ser entendido, del ser mentado, o, dicho correlativamente, el representar no es simple conciencia de su objeto que representa en general, sino que está en sí misma dirigida hacia su objeto"<sup>148</sup>. El objeto representado que apunta más allá de sí mismo es el objeto de la percepción: la puerta. El otro otro objeto representado al que se dirige la intención, es objeto de una representación vacía: la habitación. Esta representación vacía, que es el resultado de la síntesis asociativa, es lo que se denomina intención pasiva.

Todas estas afirmaciones sobre las representaciones de presente se pueden aplicar a las protenciones<sup>149</sup>. Para ello basta interpretar el ejemplo en el sentido antes insinuado. La representación de presente es la habitación, en tanto que representa lo que hay en el presente, aunque no sea percibido: la habitación está detrás de la puerta. Pues bien, la protención es, no lo que hay en el presente, sino lo que espero percibir en una percepción futura. Puedo entender que el objeto de la protención es la misma habitación, no porque esté presente tras la puerta, sino porque, al empezar a abrir la puerta, espero ver la habitación.

En este ejemplo concreto, la representación de presente motiva la protención, pero hay que aclarar que se trata de cosas distintas. La prueba de ello es que las protenciones se pueden apoyar también en representaciones de futuro: en la protención espero ver no lo dado como coexistente con lo visto, sino lo dado como futuro en sentido estricto, es decir, no lo que existe ya antes de verlo, sino lo que todavía no existe, pero va a empezar a existir debido a un cambio objetivo y, por tanto, sólo podrá ser visto cuando el cambio

---

<sup>148</sup> *A.P.S.*, p. 76.

<sup>149</sup> Ver, por ejemplo, *A.P.S.*, p. 86.

se produzca. Al mirar un árbol en un día de otoño con mucho viento, espero ver como algunas de las hojas del árbol caen al suelo. Y el estar la hoja en el suelo no es una representación de presente -la hoja ahora no está en el suelo-, sino de futuro -la hoja caerá pronto al suelo-.

La teoría de Husserl de las representaciones de presente se puede aplicar, pues, a la protención. Pero si nos centramos en los ejemplos anteriores (la habitación tras la puerta, la caída de la hoja del árbol) tendríamos protenciones de un nivel de complejidad muy alto. En ambos casos lo protendido es un campo visual en el que se da un objeto ya constituido: la habitación, la hoja en el suelo. En realidad, este tipo de situaciones no nos sirven para ilustrar nuestro problema, porque, en el nivel de análisis en el que nos movemos, todavía no sabemos cómo es posible que a partir de los datos destacados del campo visual podamos estar en presencia de objetos trascendentes. Hemos de pensar, pues, en protenciones más elementales: sirve, por ejemplo, la protención del *mi* en la audición de una escala musical. Este tipo de ejemplos de protención elemental son los que tenemos que explicar mediante la teoría de la asociación.

**La relación asociativa: semejanza a distancia temporal y contigüidad temporal futura.**

Las síntesis que dan lugar a la intención pasiva son aquellas que asocian al objeto del presente un nuevo objeto: el del futuro. Se trata de que tenemos un único objeto, un solo término de la relación asociativa (el del presente) y gracias a la unidad asociativa previa este objeto remite al otro (al de futuro). A través de la síntesis el objeto del presente apunta a otro objeto, y al hacerlo "despierta" la intención de futuro. El presente pre-dibuja, señala o motiva el futuro.



Para explicar cómo es esto posible, lo primero que tenemos que precisar es en qué tipo de relación se basa la síntesis de asociación propia de la intención de futuro. Hemos visto anteriormente unas síntesis asociativas que enlazaban las partes sucesivas del tiempo, para formar objetos inmanentes de primer o segundo orden. Estas síntesis se apoyaban en relaciones de igualdad o distinción. Y nos podemos preguntar, si la protención se basa también en alguna de estas relaciones.

En primer lugar, es claro que no puede basarse en la distinción. Si lo presente motiva lo futuro por distinción, este último quedaría totalmente indeterminado, lo único que sabríamos de él es que no es igual al presente, pero esto deja abierto un campo de posibilidades infinitas. Podríamos pensar, entonces, que lo presente apunta a lo futuro apoyándose en una relación de semejanza, cuyo caso límite es la igualdad: lo que esperamos ver en el futuro es algo semejante al presente. Pero esto no es del todo correcto, como lo prueba la más elemental descripción. Al ver la puerta de mi habitación, no espero que la siguiente percepción sea otra puerta, sino una habitación que es bastante distinta de la puerta. Al oír el *do*, no espero oír de nuevo el *do*, sino el *re*. No tiene pues mucho sentido decir que el futuro es lo semejante al presente.

La asociación ha de ser más compleja que la simple semejanza. Para explicarla hay que hacer intervenir no sólo al presente, que es el único término conocido de la relación asociativa, sino también al pasado. La semejanza se establece entre el presente y el pasado. El pasado es objeto de intención vacía, debido a su semejanza con el presente. Es esto lo que va a permitir motivar el futuro, pero la relación entre la intención de pasado y la protención sigue sin ser fácil de determinar. Evidentemente no se trata de una mera semejanza, porque entonces volveríamos a la hipótesis

anterior de semejanza entre el presente y el futuro. Se ha de tratar de una semejanza, pero precedida por una relación de contigüidad temporal futura: el pasado remite a lo contiguo que viene tras él, y lo semejante a este último es precisamente el objeto de la protención. Esperamos que se produzca no lo semejante al presente actual, sino algo semejante a lo que se produjo tras un presente anterior semejante al presente actual. Dicho de modo más claro, el presente A' remite por semejanza a un presente anterior A, pero lo que se enlaza con el presente actual no es este presente anterior, sino lo semejante a lo que sucedió tras este presente anterior. Si en el tiempo objetivo constituido en la retención tenemos A antes de B, entonces lo esperado es lo semejante a B, es decir, B'<sup>150</sup>. Si suponemos que un determinado presente ha sido siempre seguido por el mismo futuro, cuando dicho presente vuelva a repetirse la síntesis pasiva lo asociará a una intención de futuro muy determinada: precisamente la que se repitió en los casos anteriores. Si tras el sonido de la campanilla, el perro ve la comida, al volver a oír la campanilla esperará ver la comida. Como vemos, el punto de apoyo para intentar determinar lo que va a venir es recurrir a la sucesión de fenómenos que ya se ha efectuado anteriormente.

En definitiva, las síntesis pasivas de la protención asocian mediante una doble relación: *semejanza a distancia temporal y contigüidad temporal futura*. Lo presente recuerda lo semejante, lo semejante remite a lo contiguo, y, de nuevo, lo contiguo remite a lo semejante. En primer lugar, se despierta el objeto pasado semejante al presente y a esta síntesis por semejanza la denominamos *reactualización*. Pero el objeto semejante al que apunta la intención asociativa no está aislado, sino enlazado por contigüidad con el objeto que

---

<sup>150</sup> Sobre esta cuestión ver A.P.S., p. 187 y pp. 122-3.

le siguió en el pasado. Se trata de un enlace por contigüidad futura, que fue creado en la retención secundaria y que se conserva como tal. Por tanto, al reactualizar el objeto semejante, también se reactualiza este enlace, y con él el objeto contiguo futuro. Este es el segundo paso en la síntesis. Finalmente, el tercer paso consiste en que lo semejante a este objeto contiguo futuro es lo que se convierte en el objeto de la protención -por tanto, se vuelve a aplicar la relación de semejanza-. En una palabra, con la doble relación: igualdad a distancia temporal y contigüidad temporal, constituimos una nueva relación originaria en el presente: la contigüidad temporal futura, que es la propia de la protención.

¿No es demasiado rígido este esquema con el que trato de tematizar la relación asociativa? Si exijo semejanza con el pasado, parece que no se pueden explicar las protenciones que acompañan a un presente que introduzca novedad. Sólo un presente que se dé como repetición de lo mismo sería, entonces, capaz de despertar expectativas.

Para contestar esta objeción hay que dejar claro que la semejanza con el pasado es mera semejanza y no es ni mucho menos igualdad estricta. Además, puede ser semejanza tan sólo respecto a una parte o una propiedad del objeto. Estas precisiones permiten afirmar la posibilidad de crear intenciones de expectativas ante un presente novedoso, no igual al pasado. Sé que la caja que veo es de papel, por tanto, puedo anticipar que al acercarle una cerilla se prenderá, aunque nunca haya visto quemarse ni esta caja, ni otra parecida -sólo he visto quemarse el papel-. En este caso, el ser de papel es la propiedad de la caja sobre la que se apoya la relación de semejanza.

Pero con ello no queda totalmente respondida la objeción, pues el problema teórico fuerte se plantea al

considerar los primeros presentes de la conciencia -plantear con rigor el problema del primer presente, es decir, del origen de la conciencia, exige tematizar el problema de la encarnación de la conciencia, en el que aquí no puedo ni siquiera entrar-. En los primeros presentes todo es novedad, no ha habido antes nada que se les asemeje, aunque sea en este sentido amplio que acabo de precisar. Hemos de decir, pues que la intención de futuro ha de estar, en un principio, totalmente indeterminada, porque la asociación pasiva no tiene ninguna base sobre la que realizarse. La intención tiene que ser un simple esperar algo que todavía no es, un puro tender a un objeto indeterminado. En consecuencia, el movimiento del cuerpo que es el que busca el cumplimiento de la protención ha de ser totalmente ciego, no busca nada determinado, simplemente pretende introducir en la corriente de vivencias nuevos datos inmanentes cualesquiera. A través de los movimientos azarosos del cuerpo se van produciendo series de datos inmanentes que empiezan a repetirse con cierta frecuencia. Estos se unifican formalmente mediante la conciencia interna del tiempo y se enlazan a nivel material gracias al fenómeno del contraste y la fusión. Sólo una vez que ha sucedido esto, es posible que se realicen las síntesis pasivas que ahora tematizamos, es decir, es posible que se determine la intención de futuro.

### **Reconocimiento del objeto. Relaciones asociativas en niveles constitutivos superiores.**

El esquema del párrafo anterior con el que he tratado de explicar la protención, en realidad, sólo se aplica a las protenciones simples que tienen lugar en la pura inmanencia. En principio son éstas las que intento explicar en el presente capítulo mediante una teoría de la asociación; de la asociación originaria, como dice Husserl, pues se produce entre datos

inmanentes. Pero me interesa ya introducir otro tipo de protenciones de mayor complejidad, que tienen lugar en la conciencia madura que cuenta con objetos trascendentes ya constituidos, pues ellas serán fundamentales en la cuarta parte de este estudio. Las protenciones de la conciencia madura sólo se explican si al esquema anterior se añade otro fenómeno no mencionado todavía: el *reconocimiento del objeto*.

Para que se lleve a cabo el reconocimiento, lo reactualizado por semejanza no ha de estar ligado tan sólo a aquello que le siguió en el futuro (contigüidad temporal futura), sino a un saber acumulado acerca de dicho objeto reactualizado. La relación necesaria es una especie de "contigüidad" conceptual: la "afinidad" entre las propiedades pertenecientes al mismo objeto. Como resultado de la reactualización y de la contigüidad conceptual tenemos el reconocimiento del objeto presente, la familiaridad con el mismo. El objeto se ve como siendo de un tipo determinado, cuyo horizonte interno resulta familiar.

En los datos obtenidos en este reconocimiento se apoya la relación de contigüidad futura y, la semejanza final en que se constituye la protención. Por tanto, el reconocimiento permite crear más protenciones que las que justifica el esquema anterior demasiado simple, pues aporta nuevos datos sobre lo dado en el presente, y permite que sobre ellos se apoye la síntesis de contigüidad. Cuando acerco una cerilla a una caja que parece metálica, se produce una protención en la que se anticipa que la caja se va a quemar, es decir, la anticipación corresponde de modo extraño a la percepción de una caja de papel y no de una caja metálica. Esto se explica del modo siguiente. Ayer ví esta misma caja y comprobé que era de papel. Al ver hoy la caja, la reconozco, sé que es de papel, y sobre este dato apoyo la relación de contigüidad

futura: "tras acercar una cerilla a un papel se produce fuego". Lo importante es que el presente actual no me permite hacer esto, pues en él no está dado el ser la caja de papel -que es lo que se asocia con el arder en el futuro-. El dato en el que se apoya la relación de contigüidad futura no es tan sólo el pasado semejante al presente actual, sino el saber acumulado sobre este pasado.

¿Cómo es posible el reconocimiento? El reconocimiento se apoya en las relaciones de contigüidad conceptual, es decir, en el hecho de que el objeto pasado esté guardado en la memoria junto con una serie de notas que le pertenecen. Esto es posible, porque en la retención secundaria no sólo se dota al objeto de notas temporales, sino también materiales, de propiedades objetivas. Para justificar este fenómeno hemos de considerar no la conciencia del tiempo, que es meramente formal, sino las síntesis asociativas temporales que enlazaban las sucesivas objetividades sensibles y formaban los objetos inmanentes. En estos objetos se constituyen a su vez objetos trascendentes y las esencias singulares o genéricas correspondientes a ellas. Pues bien, todos estos datos quedan almacenados en la memoria y constituyen el saber acerca del objeto presente. El problema de cómo se actualice este material almacenado, lo trataré al tematizar la reactualización.

Para clasificar los tipos de reconocimiento podemos distinguir, en principio, un reconocimiento individual (que reconoce el objeto en percepciones continuas o discontinuas del mismo) y otro específico (que reconoce el objeto como perteneciente a una especie, es decir, reconoce distintos objetos como individuos de una misma especie). A su vez, la relación específica puede ser mas o menos genérica hasta llegar hasta la máxima generalidad, en la que lo reconocido -en el caso de la percepción externa- es el ser del objeto en tanto que cosa del mundo. El reconocimiento individual se

produce en el ejemplo anterior, cuando veo la misma caja de papel que vi ayer. El genérico se produce si al comprobar que un gorro es de papel, reactualizo un gorro de papel cualquiera, para saber por ejemplo, que puede arrugarse si me siento, quemarse si acerco una cerilla o mojarse si le cae la lluvia. Por último, el reconocimiento máximamente genérico consiste en reactualizar una cosa material para saber, por ejemplo, que tiene parte de atrás o interior.

Para explicar el reconocimiento podemos recurrir a la teoría que Strawson discute en su artículo "Imagination and Perception"<sup>151</sup>, según la cual hay que introducir "percepciones no actuales" (non-actual perceptions), es decir, percepciones pasadas o meramente posibles, que den cuenta del reconocimiento. El problema consiste, entonces, en explicar la relación entre las percepciones no actuales y la actual. Las no actuales no vienen representadas por imágenes actuales, e.d no es la imaginación en tanto que productora de imágenes mentales la que aquí interviene: "No es de esta manera, esto es, siendo representadas por imágenes actuales, que las percepciones no actuales (pasadas o posibles) entran dentro de la percepción actual"<sup>152</sup>. Pero al intentar explicar en que sentido intervienen las percepciones no actuales, Strawson sólo es capaz de proponer una serie de metáforas: "las percepciones pasadas son (...) no meramente operativas causalmente, sino vivas en la percepción presente"<sup>153</sup>. La percepción actual está "empapada o animada o infundida-las

---

<sup>151</sup> El artículo está recogido en *Freedom and Resentment and Other Essays*.

<sup>152</sup> "Imagination and Perception" en *Freedom and Resentment and Other Essays*, p. 56.

<sup>153</sup> "Imagination and Perception" en *Freedom and Resentment and Other Essays*, p. 53.

metáforas son *à choix*- por el pensamiento de otras percepciones pasadas o posibles del mismo objeto"<sup>134</sup>. Sugiere que esta imaginación que interviene en la percepción tendría que guardar alguna relación con la imaginación en tanto que productora de imágenes mentales; por ello habría utilizado Kant el mismo término<sup>135</sup>.

Pero, en mi opinión, éste no es el mejor planteamiento del problema del reconocimiento. El modo de presencia de las percepciones no actuales en la actual no es imaginativo en ningún sentido, sino propiamente perceptivo, y se produce mediante una asociación, que reactualiza el saber acerca del objeto presente. Tendremos ocasión de verlo con detalle cuando tematicé la reactualización en los próximos párrafos.

### Reactualización y recuerdo.

El punto más problemático de la protención -sea la descrita por el primer esquema más simple o por el segundo que hace intervenir el reconocimiento- es el primer paso: la reactualización. Una vez que descubramos cómo es posible que el pasado se reactualice, basta aplicar los esquemas expuestos para explicar la protención: al producirse la actualización de lo pasado se actualiza lo unido por

---

<sup>134</sup> "Imagination and Perception" en *Freedom and Resentment and Other Essays*, p. 53.

<sup>135</sup> "Imagination and Perception" en *Freedom and Resentment and Other Essays*, p. 54. Strawson defiende que Kant utiliza el término imaginación en cuatro sentidos diferentes: como imagen mental, como invención, como falsa percepción, y, por último, la imaginación como componente necesario de la percepción.



contigüidad temporal futura (y, previamente lo unido por "contigüidad" conceptual, según el esquema complejo) y es una intención semejante a ésta la que constituye la protención.

Denomino reactualización a la síntesis por semejanza en la que el presente actual actualiza un presente similar pasado. En ella está encerrado todo el problema de la asociación, es decir, en ella está la clave para explicar la protención. Como dice Husserl para resolver el problema de la protención, de la génesis de los fenómenos de anticipación, hay que estudiar antes las reproducciones, que incluyen lo que he denominado reactualización: "La doctrina de la génesis de las reproducciones y sus formas es la doctrina de la asociación en sentido primario y más propio. En ella está contenida inseparablemente, o bien, en ellas se fundamenta, un nivel más alto de asociación y de doctrina de la asociación, a saber, una doctrina de la génesis de las expectativas y de la génesis de las apercepciones, que está relacionada de cerca con esta última, a cuyos horizontes pertenecen expectativas reales y posibles. En una palabra, se trata de la génesis de los fenómenos de anticipación, esto es de aquellas intenciones específicas, que son anticipadoras. A esta asociación podríamos llamarla también asociación inductiva"<sup>156</sup>.

La reactualización del pasado tiene que ver con el recuerdo, pero debe quedar claro ya desde un comienzo que no se trata de un recuerdo en sentido estricto. Al oír el *do* espero oír el *re*. Para ello actualizo el *do* pasado y su enlace con el *re*; pero no lo recuerdo. Al ver un perro, actualizo un perro pasado, pero no recuerdo ningún perro visto anteriormente. La reactualización no coincide, pues, con el recuerdo, pero es como una primera fase suya, al igual que

---

<sup>156</sup> A. P. S., pp. 119-20.

lo es de la protención. Veamos, pues, las diferencias y semejanzas entre ambos fenómenos.

En primer lugar, el recuerdo es una reproducción, que como tal es intuitiva; la reactualización, por el contrario, es una representación vacía. Para que haya recuerdo, tienen que producirse dos fenómenos. En primer lugar, el objeto pasado tiene que volver a ser objeto de intención vacía y en esto consiste, precisamente, la reactualización como primera fase del recuerdo. A continuación, la intención vacía tiene que rellenarse con un cierto contenido sensible, tiene que pintarse con unos ciertos "colores", colores de la imaginación y no de la percepción, pero colores al fin y al cabo. El recuerdo exige, pues, reintuitivación del pasado. No sólo se vuelve la mirada al pasado de modo vacío, sino que se reproduce y se crea un fantasma.

En definitiva, el recuerdo es la reproducción que se produce tras el despertar de la representación vacía<sup>157</sup>, tras la reactualización. La representación actual despierta la vacía pasada, la reactualiza, y una vez despertada, ésta tiende a volver a ser intuitiva, a reproducirse en el recuerdo. La reactualización, por su parte, se caracteriza por ser vacía, por que no se produce la intuitivación que constituye el segundo momento del recuerdo.

En segundo lugar, el recuerdo suele tener connotación temporal, es decir, se sitúa en un momento del pasado de la conciencia. Por el contrario, en la reactualización que forma parte de la protención (no del recuerdo, por supuesto) se prescinde siempre de dicha connotación. Esa persona que pasa rápidamente ante mí me recuerda a un amigo con el que hace

---

<sup>157</sup> Ver, por ejemplo, *A.P.S.*, pp. 180-2.

tiempo mantuve una estrecha relación de amistad; recuerdo que le conocí un día de Navidad hace dos años, y que me lo presentó un amigo común a ambos. Esta connotación temporal del recuerdo puede incluso ser totalmente indeterminada, es decir, sé que lo recordado pertenece a un punto del pasado, pero no puedo determinar a cuál. Al ver la cara de la persona que pasa ante mí, recuerdo haberle visto, me suena su cara, pero no sé ni dónde, ni cuándo la he visto. Lo sitúo en el pasado, aunque no en un lugar concreto. Pero también puede suceder que el recuerdo carezca de la connotación temporal, como en aquellos casos en que su objeto no es una vivencia pasada o un ser real pasado, sino algo que carece de determinación temporal, por ejemplo, un objeto ideal. Al recordar el tema de oposición que he memorizado la semana pasada, no se reactualiza ningún dato temporal, pues no se trata de recordar la vivencia en la que lo aprendí -que está situada en un punto temporal del pasado de la conciencia-, sino el tema como tal, que es un objeto atemporal. Por su parte, en la reactualización, al contrario que en el recuerdo, desaparece siempre la connotación temporal, pues ésta carece de todo interés. Cuando veo un perro, reactualizo el saber sobre los perros, pero no el perro en tanto que visto en un momento concreto del pasado.

En tercer lugar, el recuerdo suele trascurrir en el nivel predicativo, es decir, tiene lugar entre objetos trascendentes: una persona me recuerda a otra. La reactualización, sin embargo, se puede producir entre datos inmanentes, aunque, según hemos visto, también puede darse en el nivel de la conciencia madura, en las protenciones más complejas en las que se cuenta ya con objetos trascendentes -en ellas se produce el reconocimiento-.

En cuarto lugar, el recuerdo puede ser totalmente voluntario, no motivado por el presente, mientras que la

reactualización, que precede a la protención, es siempre involuntaria. Decido recordar el viaje a Londres que hice la semana pasada y lo logro sin mayores dificultades, me basta mirar hacia atrás y vuelvo a ver la catedral de San Pablo que visité en mi primer día de estancia en Londres, vuelvo a ver las salas del museo Británico, recuerdo el hotel en que me alojé, las personas con la que realicé el viaje. El recuerdo puede ser pues voluntario, aunque a veces es involuntario -es decir, motivado inmediatamente por el presente-, como cuando al oír una canción recuerdo con toda claridad la situación en que la escuché en el pasado (o cuando, en el ejemplo anterior, una persona que veo por la calle me recuerda a otra que conozco). La reactualización, por el contrario, no se produce libremente, sino de modo automático -pues transcurre en una total pasividad-: el color rojo presente, reactualiza el rojo visto anteriormente (o, mejor, el saber acumulado sobre el rojo), sin que yo decida hacerlo.

En conclusión, la reactualización no es el recuerdo, pero es una primera fase tanto del recuerdo, como de la protención. Por ello, al estudiar la reactualización, ésta puede pensarse como primera fase del recuerdo, que parece un fenómeno más accesible descriptivamente que la protención. Pero es claro que ésta última es previa genéticamente al recuerdo, pues se recuerdan vivencias u objetos ya constituidos, y para que ellos se constituyan se necesita la protención.

**El enigma de la asociación: el problema del no ser del pasado remoto.**

La reactualización (como el recuerdo) es un fenómeno muy habitual en la vida de la conciencia, pero basta con que intentemos explicarlo para darnos cuenta de que se trata de un

fenómeno realmente enigmático. El enigma consiste en que el objeto reactualizado adquiera un ser (ser para la conciencia) que antes no tenía. Oigo una melodía y después de una semana vuelvo a oírla por segunda vez. Al volver a escucharla, se reactualiza la melodía pasada -y se convierte en recuerdo mediante una intuitivación posterior-, es decir, sé que esta melodía la he oído anteriormente. Pero el problema es que después de una semana la melodía pasada no es nada para la conciencia. La dificultad estriba en explicar cómo es posible que una melodía pasada, que a nivel de conciencia es una nada, se vuelve a convertir en objeto para la conciencia. Dicho de otra forma, el problema que se plantea es el de la asociación. La conciencia asocia el objeto de presente con el objeto pasado y lo hace aparecer. Pero ¿cómo es esto posible? ¿Cómo es posible que el pasado, que ya no es nada para la conciencia vuelve a estar presente a nivel consciente?

El pasado es un pasado remoto, que no está dado a la conciencia en ningún sentido, ni como *cogito* actual, ni como *cogito* implícito. Es lo que hemos denominado inconsciente. El problema es, pues, hacer que el inconsciente pase a conciencia. Podemos plantear esta cuestión con la terminología de Husserl introducida en la sección anterior: como un problema de traspaso de la afección. Pero, no de lo consciente atendido a lo consciente no atendido -que es lo único que hasta el momento he considerado-, sino de lo consciente a lo inconsciente. Como ya indiqué (en una nota), Husserl considera el inconsciente como el grado cero de la afección.

La afección originaria se produce en el presente, pero puede trasplantarse a otros objetos no presentes, que se convierten así en afectivos. Los objetos pueden ser los del pasado próximo, los de la retención, que ya estudiamos, o los del pasado remoto que son los que nos interesan ahora. Estos

últimos representan el grado cero de la afección y, sin embargo, pueden convertirse en afectivos gracias a un traspaso de afección del presente. En una palabra, la afección puede ser originaria (como sucede en el presente), pero también despertada por otra afección (como cuando se reactualiza el pasado): "La fuente originaria de toda afección reside y sólo puede residir en la impresión originaria (...). De ella salen las líneas de despertar afectivo o bien de la conservación y transmisión de la afectividad"<sup>158</sup>. El problema de la asociación puede entenderse, entonces, como la dificultad de explicar cómo la afección del presente se transmite al pasado de modo que éste también se vuelva afectivo. Si al empezar a afectar de nuevo del pasado lo denominamos despertar -o mejor ser despertado (por la afección del presente)-, el traspasar o transmitir la afección es un despertar lo dormido, es traer lo inconsciente a consciente. La asociación es, por consiguiente, el estudio de las leyes que rigen la transmisión de la afección<sup>159</sup>. Este es un problema fundamental en la vida de la conciencia, porque vivir no es vivir en un presente momentáneo aislado (afección originaria), sino en un pasado que se vuelve afectivo gracias a la fuerza que emana del presente.

---

<sup>158</sup> A. P. S., p. 168.

<sup>159</sup> He de precisar que la afección de la que ahora hablamos no es la afección en sentido estricto que logra el volverse atento del yo, sino que basta con el grado menor de afección que tiene lo consciente implícito. No necesariamente el presente tiene que ser atento, ni tiene que lograrse que el pasado se convierta en conciencia atenta, sino que el proceso puede realizarse a nivel del *cogito* implícito: el problema es que el pasado inconsciente pase a conciencia, pero esta conciencia bien puede ser implícita.

La asociación que reactualiza un objeto pasado semejante al presente, es decir, que permite que el pasado se vuelva afectivo es mucho más problemática que las síntesis asociativas temporales antes consideradas, pues se plantea una dificultad totalmente nueva. En aquellas, los dos términos de la relación asociativa estaban dados a la conciencia (gracias a la retención). Pero ahora resulta que la conciencia sólo cuenta con uno de dicho términos. El otro ya no está dado de ningún modo: no es protosensación, pero tampoco está retenido. Es inconsciente, no tiene ningún tipo de fuerza afectiva. La conciencia posee tan sólo un objeto presente y éste es capaz de hacer aparecer otro objeto: el reactualizado, que no era nada para la conciencia. Tengo la melodía actual y he de encontrar la melodía pasada a la que se parece. El término dado a la conciencia tiene que remitir al otro y lograr traerlo a presencia, tiene que despertarlo de su profundo sueño.

Sólo cuando el despertar se ha producido, puede tener lugar la asociación en el sentido que hasta ahora he considerado de creación de un vínculo de unidad por semejanza entre dos términos dados a la conciencia. Pero este vínculo de unidad, en realidad, ahora no nos interesa. Al decir que la asociación es por semejanza no queremos afirmar que la semejanza vivida es el resultado de la síntesis, sino que la semejanza es la que motiva la síntesis, el paso de fuerza afectiva que actualiza el pasado. El problema es que esta semejanza no es vivida (porque uno de sus términos no es nada para la conciencia) y, por tanto, no puede actuar como motivo consciente. Antes de intentar solucionar esta difícil cuestión, me gustaría indicar como enfoca Husserl el problema.

## Síntesis a distancia temporal y síntesis en el tiempo.

En sus *Análisis sobre síntesis pasivas*, Husserl discute el problema de la reactualización de modo similar al de la igualdad a distancia temporal que permita constituir objetos inmanentes de segundo orden, es decir, considera que el objeto inconsciente puede tratarse de forma similar al objeto retenido<sup>160</sup>. Esto es comprensible pues en ambos casos se intenta eliminar una distancia temporal, pero creo que va demasiado lejos en la analogía, y con ello pasa por alto el auténtico problema de la asociación.

Al exponer la teoría de Husserl sobre la constitución de objetos inmanentes de segundo orden, vimos que el objeto retenido se vive como igual al presente en una síntesis consciente, aunque de un nivel afectivo muy bajo. Gracias a esta síntesis al objeto pasado se le transmite parte de la fuerza afectiva del presente. De este modo el pasado gana en afectividad y se produce la síntesis de igualdad a la que tenemos acceso descriptivamente, en la cual el pasado parece formar parte del presente, participar de su mismo nivel de afección. Pues bien, según Husserl, esto mismo sucede en las síntesis asociativas que reactualizan objetos del pasado remoto. La semejanza de este objeto pasado con el del presente permite que se traspase la afección, que vuelva a tener un nivel de afectividad similar al presente, es decir, que el pasado se reactualice y se viva como semejante al presente. Por tanto, es la semejanza la que permite el traspaso de afección: "una ley dice aquí que todo despertar originario en la transmisión, esto es, en el paso asociativo del despertar a nuevos datos, está ligado por homogeneidad"<sup>161</sup>.

---

<sup>160</sup> Ver *A.P.S.*, pp. 177-180.

<sup>161</sup> *A.P.S.*, p. 151.



Pero esta forma de plantear el problema pasa por alto la diferencia fundamental que existe entre las síntesis asociativas de la reactualización y el resto de las síntesis. En las síntesis a distancia que constituyen el objeto inmanente de segundo orden, la objetividad sensible pasada está retenida y, por tanto, es consciente, es objeto intencional aunque sea vacío. Por tanto, se puede afirmar que es la igualdad entre esta objetividad dada de modo vacío y el objeto del presente la que posibilita el paso de fuerza afectiva. Pero, en el caso de la reactualización, el objeto pasado ya no está retenido ni primaria, ni secundariamente. Está a tanta distancia temporal que ha escapado del ámbito de la retención y, por tanto, de la conciencia. Está tan distante que ya pertenece al inconsciente y no se da como objeto. ¿Cómo se produce entonces la igualdad que puede motivar el paso de fuerza afectiva? Si el objeto no es nada para la conciencia, no puede darse como igual al objeto del presente.

Para resolver esta objeción obvia, Husserl afirma<sup>162</sup> que los objetos, aunque no afectivos, sin vida, incapaces de nueva constitución originaria, siguen siendo, sin embargo, conscientes. Es decir intenta extender la conciencia de modo que abarque todo el pasado remoto. Pero esto no es descriptivamente correcto: es absurdo decir que algo que realice hace cinco años sigue siendo consciente, aunque no afectivo. Lo consciente puede ser *cogito* atento o no atento, dado en el presente o en la retención, pero el pasado remoto no está dado de ninguna de estas formas: la retención no es tan larga que abarque todo el pasado, y el pasado tampoco es una especie de presente implícito; los objetos pasados no forman una especie de marco no atendido que rodea al

---

<sup>162</sup> A. P. S., p. 177.

presente actual, sobre el cual el yo no tiene más que desviar su atención para que se convierta en *cogito* atento.

### El inconsciente como horizonte (de pasado).

Tras esta larga exposición, lo único que he conseguido es plantear el problema de la asociación: consiste en que uno de los términos de la relación asociativa no está dado, no es nada para la conciencia. Para tratar de solucionarlo, he empezado por discutir lo que significa que un objeto pasado no es nada para la conciencia, he de empezar, pues, por tematizar el inconsciente.

¿Hasta dónde llega la retención secundaria, el hundirse cada vez más en el pasado de los objetos pasados ya constituidos? Esta pregunta que dejé planteada en la primera sección de esta tercera parte es la que tengo que responder en primer lugar. El objeto del presente se hunde en el pasado: se da como presente, luego como pasado, luego como anterior a un objeto pasado, luego como anterior a un objeto anterior a un objeto pasado...y así ¿hasta donde? Vimos que no hasta el infinito, pues la capacidad retentiva, entendida como capacidad de conservar conexiones temporales con objetos del pasado, es limitada. Llega un momento en que los objetos del pasado pierden la relación con el presente, en que las conexiones temporales dejan de ser objeto de intención. Los objetos pasados dejan de ser para la conciencia, ya no hay ninguna intención presente que se dirija a ellos. Es decir, el pasado se convierte en inconsciente.

Con lo visto en el apartado anterior sobre la constitución de objetos inmanentes de primer y segundo orden, ya podemos precisar de que depende el alcance de esta retención, porque para que las objetividades sensibles sean retenidas

tienen que estar relacionadas con el presente, y esta relación se produce gracias a su pertenencia a objetos inmanentes que duran en el presente. Todas las objetividades sensibles que forman parte del objeto inmanente de primer orden se van unificando y, por tanto, quedan retenidas como partes de un único objeto. Estos objetos inmanentes son, a su vez, retenidos para formar objetos de segundo orden. Es claro, pues, que la retención se extiende al menos hasta abarcar todas las partes del objeto inmanente de primer o segundo orden que dura en el presente. La síntesis asociativa que constituye los objetos inmanentes logra, por consiguiente, alargar la capacidad retentiva, pues si las sucesivas objetividades sensibles tuvieran que ser retenidas como objetos independientes, la conciencia no lograría abarcarlas todas, las primeras serían necesariamente olvidadas -no retenidas-, para ceder su lugar a las siguientes.

Puedo repetir estas afirmaciones de forma más técnica. Denomino *retención intuitiva* a aquella cuyo objeto sigue siendo de modo intuitivo en el presente, es decir, que o bien tiene partes en el presente, o bien forma parte de una unidad de orden superior que tiene partes en el presente. Y denomino *retención totalmente vacía* a aquella cuyo objeto no tiene que ver con el objeto que tiene partes en el presente. Lo que he afirmado es, entonces, que la retención secundaria se sigue produciendo mientras es intuitiva: la melodía se retiene mientras alguna de sus notas sigue sonando. El problema de conservación aparece entonces cuando se convierte en retención vacía. Esto es lo que tengo que discutir a continuación<sup>163</sup>.

---

<sup>163</sup> Al tematizar la conciencia interna del tiempo, en la primera sección de esta tercera parte, establecí una distinción entre la retención primaria y la secundaria que no tiene nada que ver con la ahora

Supongamos que la melodía ha acabado totalmente, ya no queda por sonar ninguna de sus partes. Esta melodía, ¿queda retenida? La respuesta es necesariamente afirmativa, pues de no ser así no se produciría la clausura de este objeto inmanente y el comienzo del siguiente. La melodía queda retenida cuando empiezo a oír los aplausos, pues en caso contrario no viviríamos el final del objeto inmanente llamado melodía y el comienzo del objeto formado por la sucesión de aplausos.

Pero, ¿hasta cuándo se retiene el objeto inmanente pasado de segundo orden? La melodía ¿sigue retenida cuando tras aplaudir un buen rato, oigo como mi amigo me pregunta a dónde vamos a ir al salir del concierto? ¿Sigue retenida mientras ceno con él en un restaurante? ¿Sigue retenida cuando me despierto al día siguiente para ir al trabajo?

Evidentemente llega un momento en que la retención desaparece. Quizás no podamos precisarlo bien, pero es claro que al día siguiente ya no retengo la melodía. La melodía queda retenida inmediatamente después (durante los primeros aplausos), pero al no poder enlazarse con el nuevo objeto, no hay ningún motivo que justifique la retención y ésta deja progresivamente de producirse.

Para explicar con algo más de detalle este proceso de desaparición de la retención secundaria, podemos recurrir a las descripciones de Husserl en *Análisis sobre síntesis*

---

propuesta. La única retención en sentido fuerte es la primaria, que es la de la sensación inmediatamente pasada. La retención secundaria del resto del tono o de la melodía, aunque la considere ahora retención intuitiva, sigue siendo secundaria y, por tanto, no originaria.

*pasivas*<sup>164</sup>. La retención de objetos pasados se tematiza allí como un proceso de pérdida de claridad, de oscurecimiento. En ella los objetos van perdiendo las diferencias internas que se han constituido en la impresión originaria. El presente vivo se va convirtiendo en una representación vacía cuyo objeto ha perdido toda diferenciación y es un simple "algo" totalmente carente de diferencias internas: "El final es, pues, conciencia de un "algo" pasado totalmente vacío, que sólo tiene una propiedad, ser lo idéntico de este proceso de identificación"<sup>165</sup>. Podemos decir, entonces, que cuando llevo un rato aplaudiendo la melodía sigue retenida, pero ya no con todas sus partes distinguidas, sino que las partes se han mezclado y lo que conservo es la melodía como objeto cuyas partes son indeterminadas. Tan sólo recuerdo haber oído una melodía, pero no podría precisar cuáles son las notas determinadas que la integran o las partes globales que la articulan.

Este proceso de pérdida de claridad que acabo de describir es tan sólo una primera fase del oscurecerse. En ella los distintos objetos de un mismo presente pierden sus diferencias internas, pero todavía conservan su identidad: recuerdo la melodía y el haber visto a los músicos como cosas distintas, aunque no pueda precisar las determinaciones de cada uno de ellos. No retengo, ni las partes de la melodía, ni los rasgos de la cara o de la forma de vestir de cada uno de los músicos, pero retengo la melodía y la visión de los músicos como objetos distintos. Pero finalmente incluso dicha identidad de los objetos se pierde. No sólo desaparecen las diferencias internas sino también las externas, los distintos "algos" se mezclan y pierden su individualidad. Se llega a una

---

<sup>164</sup> A.P.S., pp. 168-72.

<sup>165</sup> A.P.S., p. 170.

total ausencia de diferencia. Los objetos se funden en una intencionalidad totalmente indiferenciada. Cuando me levanto por la mañana para ir al trabajo, la melodía y las caras de los músicos ya no son cosas distintas, son un mero algo sin ninguna diferencia interna, es decir, ya no son nada.

El final del proceso de pérdida de claridad es que los objetos se convierte en una nada para la conciencia. Dejan de ser conscientes en sentido estricto, pues no hay ninguna intención que apunte a ellos: ni que explicité sus diferencias, ni siquiera que los señale como meros algo indeterminados. Dichos objetos ya no son ni siquiera objetos. Los objetos pasan a la esfera del olvido<sup>166</sup>, al cero de la indiferenciación<sup>167</sup>, al cero de afectividad. Tras lo retenido en sentido estricto queda el pasado totalmente indeterminado en el que no hay ninguna distinción de objetos, hay tan sólo pasado en general. Es la esfera del inconsciente, si queremos utilizar una expresión muy problemática, pero utilizada por el propio Husserl en sus *Análisis sobre síntesis pasivas*<sup>168</sup>.

Parece obvio que lo inconsciente es una nada absoluta para la conciencia. Pero si esta supuesta obviada fuese cierta, si lo inconsciente no es para la conciencia en ningún

---

<sup>166</sup> A. P. S., p. 154.

<sup>167</sup> A. P. S., p. 174.

<sup>168</sup> Ver, por ejemplo, A. P. S., p. 154. He tematizado el proceso consciente del irse perdiendo en el pasado propiedades, que, en principio, pueden volver a ser actualizadas. Otro problema es la pérdida del poder de reactualización del recuerdo, es decir, el hecho de que ciertos recuerdos dejen de ser recuperables. Pero a esta pérdida del poder de reactualización -que no afecta por igual a todos los objetos- no se asiste de modo consciente y aquí no la he estudiado. Lo haré más adelante.

sentido, entonces la reactualización se convierte en algo bastante difícil de explicar. Si el presente, si la conciencia actual no guarda ninguna relación -y donde escribo relación se sobreentiende relación consciente- con su pasado, ¿cómo es posible que este pasado pueda volver a ser actualizado desde el presente de la conciencia?

El inconsciente no puede ser una nada absoluta para la conciencia. En realidad, el inconsciente es algo para la conciencia, por una razón muy simple. Porque se da a la conciencia como inconsciente: su no ser se da como tal no ser. A este no ser que se da como tal lo podemos denominar *horizonte*, es un horizonte de pasado. Al desaparecer la retención, en la conciencia sigue quedando un algo indiferenciado: el saber que antes del oír lo que mi amigo me dice en el restaurante y antes de ver a los camareros que nos sirven las bebidas, ha habido otras experiencias, que ahora no se dan como tales experiencias determinadas, pero sí como experiencias en general. No hay intención hacia objetos determinados, pero sí intención hacia el pasado como todo indiscernible, como potencialidad oscura. El no ser de los objetos no es puro no ser, sino que se sigue dando de algún modo: como horizonte de pasado. El horizonte no es un objeto, ni una suma de objetos, pues consiste precisamente en la ausencia total de objetos; pero no por ello es una nada, porque es algo más que mera ausencia de objetos, que mera negatividad. Este algo más consiste en que los objetos se saben como ausentes.

El horizonte en su positividad, en su objetivización del no ser, sólo se puede constituir gracias a la retención. En la retención se ve como el objeto desaparece y se constituye el no ser como no ser, como lo pasado ausente. Una vez que he constituido el pasado como ausente, puedo prescindir del acto de retención en el que se produce dicho rendimiento, pues

este no ser del pasado, una vez constituido, se da como no dependiente de mi acto retentivo y, por tanto, como algo que permanece, aunque desaparezca la intención que apunta a él. El pasado ha sido pasado, aunque yo no lo sepa, aunque no tenga ninguna intención que se refiera a él. Cuando desaparece toda retención, queda el pasado y queda la conciencia que sabe de la existencia del pasado, aunque no retenga ningún pasado concreto. Esta conciencia peculiar es la *conciencia de horizonte* (de horizonte de pasado, se supone siempre en estas páginas). La conciencia de horizonte no desaparece nunca, es una estructura fundamental de la conciencia.

En definitiva, el horizonte es saber del no ser. He experimentado cómo los objetos han desaparecido, y por tanto, sé que pertenecen al pasado y no al presente. Tras la retención secundaria, por tanto, no está la nada, sino que se constituye el horizonte. Y tras el horizonte sí podríamos decir que está la nada, pero en realidad este "tras" no tiene sentido: el horizonte no tiene final, no tiene sentido preguntar por lo que hay tras el horizonte.

### **El ser del Inconsciente. Inconsciente y cuerpo.**

He caracterizado el inconsciente negativamente, como horizonte, como un saber del no ser. Pero esta exposición es incompleta, pues lo característico del inconsciente es que tiene un ser potencial, es decir, que puede ser recuperado en la reactualización (o en el recuerdo). Esta es la caracterización positiva del fenómeno del inconsciente que completa la versión negativa dada en el párrafo anterior.

La conciencia puede volver a vivir el no ser del pasado. El pasado, el no ser, tiene pues un tipo de ser, que se



manifiesta como posibilidad de volver a darse como tal no ser. No es una pura nada, porque puede ser revivido como ser pasado. El horizonte no está muerto, sino dormido<sup>169</sup>, porque está a disposición del yo. El horizonte es, pues, la posibilidad de objetos, la posibilidad de recuperar objetos. El horizonte es herencia final de la síntesis retencional, es un orden fijo de sedimentación<sup>170</sup>; y el despertar del horizonte es la reactualización de dicha herencia sedimentada.

Los objetos del horizonte que pueden ser recuperados decimos que están dados potencialmente. Potencialmente no significa sólo que no es consciente en el sentido fuerte del *cogito* atento, sino que ni siquiera es consciente en el sentido más amplio del *cogito* implícito -por ello no utilizo el término implícito para describir el modo de ser de los objetos del horizonte, tal como hace Husserl en sus *Análisis sobre síntesis pasivas*<sup>171</sup>-. De los objetos potenciales sólo se sabe cuando se actualizan, cuando se recuperan: del sueño se sabe sólo por el despertar, de lo potencial por lo actual.

El inconsciente está formado por todos objetos que puede recuperar mi conciencia finita. Por tanto, sólo puede estar formado por los objetos que han pasado por el presente de mi conciencia, que, como ya afirmé al tematizar la conciencia interna del tiempo, son los que pertenecen al tiempo objetivo de la conciencia. Pero no todos ellos pertenecen al inconsciente, pues no todos ellos pueden ser recuperados.

---

<sup>169</sup> A.P.S., p. 178.

<sup>170</sup> A.P.S., p. 178.

<sup>171</sup> Ver, por ejemplo, A.P.S., p. 171.

En efecto, los objetos pertenecientes al tiempo objetivo de mi conciencia tienen un ser ideal (como verdad ideal) -lo estudié en la primera sección-, y son recuperables por una conciencia ideal. Pero no todos ellos son recuperables por mi conciencia finita y, por tanto, no todos ellos pertenecen al inconsciente. La razón es que el olvido es un dato innegable: no logro recordar con todos sus detalles lo que me sucedió la semana pasada, y cuanto más tiempo transcurre más detalles van cayendo en el olvido; finalmente, muchos de ellos pueden convertirse en realmente irrecuperables para la conciencia.

Se podría objetar que quizás el olvido sea algo accidental en la conciencia. Quizás sea esencial a la conciencia el poder recuperar todo su pasado, sin perder ninguna determinación objetiva. Hay experiencias neurológicas que muestran que la permanencia de los recuerdos en la memoria es más larga de lo que se cree habitualmente: la estimulación directa de ciertas áreas de los lóbulos temporales evoca reviviscencias súbitas de escenas pasadas, que parecían estar totalmente olvidadas<sup>172</sup>. Además está lo que se denomina el fenómeno del eidetismo, que muestra que los detalles tampoco se pierden necesariamente, sino que es posible recordar cosas con todos sus detalles. En palabras de Pinillos: "Algunos sujetos, predominantemente niños, son al parecer capaces de representarse imaginariamente con todo lujo de detalles, escenas previamente percibidas. Estas imágenes eidéticas son verdaderas fotograffas mentales que el sujeto retiene en la memoria con toda nitidez y detalle, a veces durante un considerable lapso de tiempo"<sup>173</sup>.

---

<sup>172</sup> Ver José Luis Pinillos, *Principios de psicología*, p. 392.

<sup>173</sup> José Luis Pinillos, *Principios de psicología*, p. 388.

Pero a pesar de estas experiencias, es claro que el olvido debe seguir considerándose una estructura constitutiva de la conciencia. El que sea recuperable una experiencia concreta que creíamos olvidada, o el que en ciertas ocasiones no se pierda ningún detalle en corto plazo, muestra que quizás sea recuperable más pasado del que parece a primera vista, y que quizás el dominio del inconsciente sea, en consecuencia, más amplio de lo que aparenta, pero no significa que sea recuperable todo el pasado de la conciencia. El dato del olvido es innegable. En primer lugar, hay detalles del pasado que no podemos recuperar por mucho que lo intentemos, como el matiz exacto de verde que tenía el pino plantado en la puerta de mi jardín, cuando lo vi hace veinte años, o el texto literal de un libro que leí cuando tenía apenas diez años. Y, en segundo lugar, lo que desde luego no se puede eludir es el problema del inicio de la conciencia, el hecho de que llegado a un determinado momento del pasado el recuerdo desaparece, es decir, que no puedo recordar lo que, en lenguaje objetivo, describo como mi nacimiento. Como ya dije, tematizar con rigor este problema se sale de los marcos del presente estudio (pues exige tematizar el problema de la encarnación de la conciencia), pero lo que es claro es que descriptivamente no se puede afirmar que el pasado recuperable llega hasta el infinito<sup>174</sup>.

¿Qué tipo de ser tienen los objetos potenciales del inconsciente? Ha de tratarse de un ser peculiar, distinto del ser ideal del tiempo de la conciencia que ya tematicé anteriormente. Es un ser no consciente, pero no por ello es el ser del mundo ajeno a la conciencia, sino que tiene que ver con la conciencia. Mientras escribo, decido recordar una

---

<sup>174</sup> Sobre esta cuestión ver Eugen Fink, *Vergegenwärtigung und Bild*, pp. 272-3.

experiencia que viví hace cinco años. Antes de recordar, mientras estaba inmersa en la redacción de este escrito, esta experiencia era tan ajena a mi presente actual como lo que sucedió hace cinco años en una isla del Caribe de la que no tuve ninguna noticia. Mi experiencia y el acontecimiento en la isla del Caribe son, pues, iguales en tanto que seres ideales (verdades ideales) que integran el tiempo objetivo, y mientras escribo parece que ambos acontecimientos son igualmente ajenos a mi conciencia, pero lo cierto es que lo que me sucedió hace cinco años es bastante más cercano a ella que el suceso de la isla del Caribe, tiene un ser potencial en mi conciencia que no tiene el otro suceso, y este ser es el que le permite llegar a ser objeto para mí con sólo que decida recordarlo.

Pero no necesito recurrir a recuerdos concretos para mostrar la relación del inconsciente con la conciencia. El saber acerca del mundo que se reactualiza en toda percepción es un ejemplo claro de cómo el inconsciente reopera sobre el consciente. El inconsciente considerado por los psicoanalistas, que influye sobre el consciente en forma de trastornos, fobias..., pero difícilmente pasa a conciencia -el paso no es voluntario y por ello se necesitan las técnicas del psicoanálisis- es un tercer ejemplo de la relación entre el inconsciente y la conciencia.

Este ser del inconsciente, que no es conciencia, ni mundo ajeno a la conciencia, quizás podría tematizarse de modo correcto afirmando que es cuerpo. El cuerpo es la realidad intermedia entre el ser objetivo y la conciencia, es el intermediario entre el mundo y la protosensación. El cuerpo incluye el inconsciente, el pasado de la conciencia. Lo que la conciencia no puede conservar, lo que escapa del presente vivo (no sólo del momento impresional, sino también de la retención) no desaparece, sino que se codifica y almacena en

forma corporal. Al pasar el acto consciente y la parte del mundo que ha producido la información, permanece el cuerpo con la información codificada.

Esta tematización del ser del inconsciente ¿no destruye la intencionalidad? Si la memoria es un archivo corporal, si los datos se almacenan y se recuperan mediante procesos corporales, ¿para que se necesita la conciencia?

Se necesita para saber que los datos están almacenados y que son recuperables; es decir, no basta tener los datos, sino que hay que saber que se tienen. Este saber es el que da la conciencia de horizonte que es un fenómeno puramente intencional y no corporal, pues se apoya en el rendimiento de la retención. Si no supieramos por la conciencia de horizonte (por la retención, en definitiva) que hay el pasado, nunca se produciría la reactualización o el recuerdo, nunca se buscaría en el archivo de la memoria corporal. La conciencia sabe del pasado por el horizonte y, por tanto, sabe que puede acceder a la información codificada corporalmente; la conciencia tiene acceso a la memoria corporal a través del horizonte. Lo decisivo, pues, es que el cuerpo y la conciencia no son seres inconexos, sino que su vínculo es el horizonte, que es una realidad claramente intencional.

### **Intento de solucionar el problema de la asociación.**

Aunque el problema de la asociación sea demasiado complejo para intentar solucionarlo en este breve estudio, me gustaría indicar en qué sentido creo que debe orientarse la búsqueda de solución.

Hemos visto, que el objeto deja progresivamente de ser para la conciencia, va perdiendo su fuerza afectiva hasta que

se transforma en inconsciente. El problema de la asociación es cómo lo inconsciente se puede volver consciente, cómo la afección del presente se transmite hasta el pasado de modo que éste se vuelva afectivo. También hemos visto que para explicar la asociación no podemos recurrir a una relación por semejanza, como hicimos en la síntesis considerada anteriormente, pues la semejanza sólo se puede establecer entre dos términos conscientes y el problema de la asociación es que el objeto pasado no es consciente -lo que hay que explicar es, precisamente, como se vuelve presente a la conciencia-.

Pues bien, una primera teoría que se nos podría ocurrir para explicar la asociación podría ser la que la apoya en relaciones de contigüidad (ya que no de semejanza), es decir, el presente despierta el pasado por contigüidad. El despertar del pasado se produce de modo sucesivo en estricta contigüidad: se empieza por lo contiguo a lo retenido y así va reviviendo todo el pasado. Cuando lo revivido resulta ser semejante a lo presente se produce la síntesis de semejanza vivida y termina la búsqueda. Lo que tengo es un original y una relación de semejanza y he de utilizar la relación de semejanza para encontrar la copia. Una persona me da un álbum de fotos y me pide que encuentre una foto suya entre todas éstas. Lo que hago es pasar fotos, hasta que encuentre una semejante a la persona que estoy viendo. Algo parecido sucedería en la reactualización. Veo una cosa y busco entre mis recuerdos hasta encontrar uno que se parezca a ella. Tengo el original y la relación de semejanza y busco la copia -pero ahora no hay nadie que me pida que lo haga, el proceso se produce automáticamente; dado el original aparece el deseo de utilizar la semejanza para encontrar el original-.

Pero esta primera teoría no parece descriptivamente correcta. Si en la protención se produce este recorrer el

pasado en busca de semejanzas, tendríamos que decir que todo presente despierta automáticamente el pasado completo de la conciencia en busca de relaciones de semejanza, lo cual no resulta aceptable. Para intentar buscar una vía de solución el problema, creo que hay que recurrir a la teoría sobre el inconsciente que he sostenido anteriormente, es decir, hay que dirigir la vista al cuerpo como base de la memoria.

Los objetos después de la retención pasan al inconsciente y esto significa que permanecen como cuerpo. La permanencia corporal de los distintos datos ligados con un objeto ha de producirse en una "zona" ligada a la introducción del mismo, es decir, en la zona en la que se produce la modificación corporal correspondiente al objeto "A" ha de estar también la información necesaria sobre él: su haber sido pasado, su conexión temporal con el objeto lo que le siguió en el pasado ("A" y después "B"), y los datos conceptuales que le corresponden ("A" tiene tales y tales propiedades)... Pero he de aclarar inmediatamente que el estar los datos en la misma "zona" no es una expresión apropiada, pues no se trata de que ocupen una misma parte del cuerpo, sino de que estén conexiados de modo que la interrelación entre ellos sea sencilla.

La reactualización se podría explicar entonces del modo siguiente. Al igual que el pasado tiene un correlato corporal, los datos conscientes del presente momentáneo también lo tienen. El nuevo presente, semejante al anterior, tiene un nuevo correlato corporal también semejante al anterior, lo cual quiere decir que se produce en la misma "zona" del cuerpo. Como, según he dicho poco más arriba, la información sobre el objeto está localizada en esta misma "zona", podemos resolver la dificultad que planteaba la teoría anterior, pues se logra que la búsqueda de la información tenga un campo más limitado. La búsqueda se produce como

se proponía en dicha teoría: es un proceso arbitrario que recorre sucesivamente toda la información, a la caza de lo semejante. Pero ahora el campo de búsqueda es más reducido y, por tanto, la teoría sí resulta aceptable. La diferencia introducida es que el motivo que guía la búsqueda no es tan sólo la contigüidad temporal como sucedía antes, sino que hay una primera selección de una zona del pasado, que se produce en el ámbito corporal, por contigüidad "corporal", pues lo que se reactiva es tan sólo la información de la "zona" próxima, es decir, bien conexiónada con la que ha recibido la impresión del presente. De este modo se tiene un esbozo de explicación de en qué consiste no sólo la reactualización (de un pasado semejante), sino el reconocimiento y la asociación con lo contiguo futuro: un objeto presente despierta el saber acumulado sobre él y también su conexión anterior con un objeto que le siguió.

Pero en el reconocimiento genérico hay que precisar algo más. En él se reactualiza directamente la esencia del objeto (que está almacenada con más notas de las que se podrían extraer tomando como base ejemplar de la intuición el único individuo actualmente presente). Por tanto, tiene que haber zonas corporales en donde se guarde esta información esencial. No se guardan tan sólo las distintas percepciones de una multiplicidad de mesas, con su orden temporal y sus notas particulares, sino que en ciertas zonas se guarda el concepto de mesa (las notas comunes a todas las mesas). A estas zonas es a donde primero se ha de dirigir la búsqueda asociativa, y por ello el reconocimiento de objetos es más rápido que el recuerdo concreto que busca la connotación temporal y tiene que recorrer sucesivamente todo el pasado almacenado sobre el objeto.

El reconocimiento máximamente genérico también introduce dificultades adicionales. En los restantes niveles el



actualizar una información u otra depende del objeto presente, pero el saber correspondiente a este nivel se tiene que actualizar con cualquier objeto. Por tanto, debemos afirmar que ni siquiera se tiene que producir su reactualización, sino que está siempre presente como estructura básica perceptiva, como *hábito perceptivo*. En la nivel corporal, este estar siempre presente consiste en un cambio de la estructura de recepción de los datos, de modo que se altera el mismo resultado de la recepción, es decir, la propia estructura de la protosensación. Ante iguales estímulos externos se pueden producir distintas protosensaciones, dependiendo de la experiencia previa, porque la estructura corporal receptiva se ha modificado, ha incorporado el pasado: la misma figura que en un estadio no maduro de la conciencia daba lugar a un campo visual borroso, sin ninguna "sensación" de profundidad, más adelante da lugar a un campo visual totalmente nítido, en el que se ve la profundidad. Sobre esta cuestión hay ejemplos sorprendentes realizados por los psicólogos. Si un sujeto se pone unas gafas que invierten la imagen, percibe en un comienzo las cosas invertidas, puestas al revés (los pies arriba y la cabeza abajo), pero al cabo del tiempo vuelve a ver todo derecho. En definitiva, lo sensible no es un dato absoluto, no es una imposición absoluta a la conciencia, no es el efecto automático de estímulos externos, sino que el mundo objetivo constituido a nivel consciente reopera sobre la producción de las protosensaciones a través de la modificación del cuerpo.

### La protención como intención futura.

La determinación material del objeto de la protención exige síntesis pasivas. Pero ya es hora de estudiar la protención formal, en tanto que apunta hacia un objeto en general totalmente indeterminado y lo considera como futuro.

La introducción de presente se vive como novedad, como el aparecer de algo que antes no era, pues el yo vive el presente no sólo como siendo ahora, sino como no habiendo sido antes. Vivo verde y retengo azul, luego vivo rojo y retengo verde. Al vivir el rojo, tengo conocimiento de que el rojo no estaba antes, porque si hubiera estado antes, ahora estaría retenido. Por tanto, el rojo ha aparecido como una novedad absoluta. Esta experiencia de novedad se traslada al nuevo presente mediante un tipo especial de síntesis pasivas, que se realiza a nivel puramente formal.

El presente actual se asocia con el presente pasado y se espera que se produzca un futuro semejante al futuro que se produjo antes. Si antes al presente le siguió otro presente novedoso, que todavía no era, también ahora a este presente le ha seguir otro: después del rojo tiene que haber algo, porque detrás del verde hubo rojo. Por tanto, se produce una espera de lo que todavía no es. Lo peculiar de esta síntesis es que transcurre en una esfera puramente formal, en la esfera del algo en general y no de contenidos concretos; califica a lo esperado tan sólo como un algo futuro -sin determinarlo materialmente como hacían las síntesis anteriormente consideradas- y lo sitúa así en la cadena temporal.

Como vemos, para explicar la intención formal de futuro también necesitamos síntesis pasivas. Esta es la razón de haber tenido que esperar tanto para llenar el vacío que quedó en la exposición de la conciencia interna del tiempo.

## APENDICE A LA SECCION TERCERA

### SINTESIS ASOCIATIVAS DE COINCIDENCIA IGUALDAD A DISTANCIA EN EL PRESENTE MOMENTANEO

En el campo visual que es objeto del presente momentáneo analicé el momento de color y descubrí un fenómeno originario de gran importancia: las relaciones de contraste y fusión que se dan entre las partes contiguas del campo. Pero si seguimos profundizando en la descripción, podemos encontrar otro tipo de relaciones muy interesantes que afectan también al momento cromático. Me refiero a las relaciones de igualdad que se producen entre partes del campo que están a distancia. Tomemos un ejemplo muy sencillo utilizado por Husserl. Se trata de ver un grupo de manchas rojas sobre un fondo blanco. Las partes blancas del fondo se funden entre sí, e igualmente las partes rojas de cada mancha; por otro lado, las partes blancas contrastan con las rojas. Estos son los fenómenos originarios de contraste y fusión. Pero, además, se produce otro fenómeno peculiar: las manchas rojas se ven como iguales. Se vive la igualdad entre ellas, es decir, se crea una unidad por igualdad entre las distintas manchas de color. Esta igualdad vivida<sup>173</sup> es

---

<sup>173</sup> De nuevo el término "vivido" será utilizado siempre como sinónimo de consciente en sentido amplio, que incluye la conciencia atenta y la no atenta. Es difícil decidir si la igualdad a distancia se produce de modo no atento o sí, debido a que es un nivel de constitución más elevado que los anteriormente considerados, necesita de la atención para producirse.

Me inclino a pensar que puede producirse de modo no atento, pues hay casos en que al convertirse en propiamente atendida se da como habiendo sido consciente -de modo implícito- en un momento anterior. Cuando el yo vuelve la mirada de la atención sobre los datos

el fenómeno que ahora me interesa estudiar. Dicho más precisamente, lo que quiero tematizar es la igualdad vivida que se da entre datos destacados del campo visual que están a distancia<sup>176</sup>. Lo hago a modo de apéndice, porque se trata de una cuestión muy delicada, en la que resulta difícil decidir si las tesis propuestas son las más correctas, y, sobre todo, porque los resultados obtenidos, sean cuáles sean, no afectan al hilo argumentativo de este trabajo.

La pregunta que se plantea es si las relaciones de distinción o igualdad a distancia son relaciones originarias en el mismo sentido que el contraste y la fusión. Dicho de otra forma,

---

conscientes -pero todavía no atentos-, no ve objetos aislados que luego enlaza mediante relaciones a distancia, sino que ve objetos ya enlazados con relaciones a distancia. Por tanto, la relación a distancia debe haberse producido de modo no atento. También podemos pensar en un ejemplo utilizado por Husserl: si veo una fila de luces a la que no atiendo proplamente, y de repente una de ellas brilla con más intensidad, ésta llama mi atención y con ella toda la fila se da de modo atento. Son los casos de traspaso de afección dentro del campo visual. Por tanto, hemos de afirmar que hay igualdad a distancia no atendida que es la que posibilita este paso de la afección.

Si tal como acabo de proponer las síntesis se dan en la esfera no atencional, hemos de afirmar que no exigen para su formación que los datos destacados sean afectivos. Husserl, por su parte, no se pronuncia claramente al respecto, como se ve, por ejemplo, en sus *Análisis sobre síntesis pasivas* (pp. 161-2, especialmente en la nota a pie de página).

<sup>176</sup> Husserl denomina a veces a esta igualdad a distancia fusión a distancia (*A.P.S.*, p. 139), y a lo que yo he denominado simplemente fusión la denomina entonces "Nahverschmelzung". Pero, en mi opinión, el término "fusión" resulta apropiado sólo cuando hay contigüidad: dos manchas que están a distancia son iguales, se asemejan, se unifican, pero no se funden en ningún sentido.

¿son las relaciones a distancia rendimiento exclusivo del presente momentáneo, y, por tanto, originarias, en el sentido de no ser producto de ningún tipo de síntesis? Según mostraré, puede afirmarse que los únicos fenómenos originarios son el contraste y la fusión, y que estas relaciones a distancia son, en realidad, el resultado de un tipo de síntesis asociativas: las síntesis asociativas de coincidencia.

### Distinto grado de originariedad de la fusión y de la igualdad a distancia.

"Seguramente puede que tengamos buenas razones cuando decimos de objetos reales que la simple igualdad no crea entre ellos ninguna unión, ninguna unión real. Que dos hombres sean semejantes, por ejemplo, respecto a sus narices, no produce entre ellos ningún vínculo real. Pero hablamos de datos inmanentes, por ejemplo, datos concretos de color en la unidad de un presente fluyente, esto es conscientes en coexistencia inmanente, bajo una duración constituyente más o menos larga. Pero estos tiene necesariamente en tanto que semejantes o iguales unos a otros una unidad consciente, una unidad de parentesco: varios datos de color destacados en el campo visual se agrupan, gracias a su igualdad están especialmente unidos"<sup>177</sup>.

En este texto de sus *Análisis sobre síntesis pasivas*, Husserl estudia la igualdad a distancia<sup>178</sup>, pero lo hace de un

---

<sup>177</sup> A.P.S., p. 129.

<sup>178</sup> El texto de Husserl parece identificar el problema de la igualdad entre datos inmanentes con el problema de formación de grupos de datos inmanentes. Y, en realidad, se trata de cuestiones diferentes. Los grupos no siempre lo son de cosas semejantes. Pueden formarse por igualdad, pero también por otras razones: proximidad, buena forma del conjunto, actuación de un sentido previo ya

modo que se podría confundir fácilmente con la fusión tematizada en la sección anterior. Precisamente lo primero que me interesa hacer es clarificar la diferencia entre ambos fenómenos, y, por ello, empiezo la discusión con un comentario detenido de este texto.

Husserl afirma que la diferencia entre los objetos del mundo trascendente y los datos inmanentes es la siguiente: la igualdad entre dos objetos no crea una unión o vínculo real -de momento, dejamos sin precisar lo que significa aquí real-. Pero entre los datos inmanentes, sin embargo, no sucede lo mismo. Los datos inmanentes se unifican debido a su igualdad. La igualdad entre los datos inmanentes que están a distancia crea "necesariamente" una unidad consciente, una igualdad vivida, en el sentido de dada como tal, captada en sentido estricto. El problema es que Husserl habla aquí de otra igualdad que sería previa a la vivida, y esto no es correcto, pues el análisis descriptivo debe partir de la única igualdad fenoménica, que es la vivida como tal. Sólo una vez tematizada esta última, podemos hablar de una igualdad previa a su vivencia -lo haré al final de este apéndice-. Para discutir la tesis de Husserl debemos, pues, reformularla diciendo no que la igualdad se transforma necesariamente en igualdad vivida, sino simplemente que la igualdad vivida entre los datos inmanentes es un fenómeno que

---

constituido... Y, en segundo lugar, las cosas semejantes no tienen por qué formar un grupo. Podemos considerar dos manchas como semejantes, pero no considerar que forman un grupo por sí mismas: tenemos un grupo de círculos y otro de cuadrados, los círculos son todos negros excepto uno blanco, los cuadrados son azules excepto uno blanco. Vemos el círculo blanco y el cuadrado blanco como iguales respecto a su color, pero no por ello los agrupamos. Los grupos están formados por los círculos y los cuadrados, no hay un grupo de objetos blancos. En conclusión, la igualdad vivida crea entre los datos inmanentes una especie de unidad, pero no es la unidad de un grupo en sentido estricto; es un vínculo por igualdad.

se impone de forma necesaria a partir de la mera existencia de dichos datos.

Husserl tematiza la igualdad a distancia en un presente con una cierta duración, lo cual está en perfecta consonancia con su no aceptación de la donación de la espacialidad en el presente momentáneo: también el contraste y la fusión se entienden como fenómenos que se dan dentro de la duración. Pero al igual que he mostrado que el contraste y la fusión se dan en el presente momentáneo, debemos entender que, mientras no se demuestre lo contrario, la igualdad a distancia también se tiene ya en dicho presente. La igualdad a distancia es, entonces, una relación originaria, es decir, dada ya en el presente momentáneo sin ningún tipo de síntesis previa, y, por tanto, ocupa exactamente el mismo lugar constitutivo que la fusión y el contraste. Bastaría la presencia del yo idéntico en el presente momentáneo para que se capte como tal, no sólo la igualdad entre partes contiguas (fenómeno de fusión), sino la igualdad a distancia entre las partes del campo.

Pero, intentemos, en primer lugar, justificar la tesis de la originariedad de la igualdad a distancia con el mismo argumento utilizado para la fusión y veremos que resulta imposible. En efecto, el carácter originario de la extensión implica que en un presente de conciencia está dado el todo espacial con todas sus partes y con las relaciones de contigüidad que se establecen entre ellas. Las relaciones de fusión también se dan necesariamente con el todo, pues se apoyan en las de contigüidad, es decir, son estas mismas relaciones, pero consideradas respecto al momento abstracto: el color. Por tanto, un yo idéntico que capte una extensión ha de captar necesariamente las relaciones entre los contenidos de partes contiguas: si ve el blanco junto al blanco, ha de ver la fusión entre ellos. Sin embargo, en las relaciones a distancia la situación es bien distinta. No hay ningún argumento que justifique que estas relaciones tienen que estar dadas como tales, pues ellas no se apoyan en las de contigüidad, que son las

únicas originarias. Ellas enlazan partes del campo visual que están a distancia y que, por tanto, en principio no guardan ningún tipo de relación que las enlace directamente (están unidas a través de la contigüidad de las partes intermedias, pero no directamente).

Pero para justificar que la igualdad a distancia no es tan originaria como la fusión, hemos de enfrentarnos con ejemplos algo más complicados que el propuesto por Husserl. Al hacerlo así podremos comprobar que la igualdad a distancia no se impone tan inmediatamente como parecía en el sencillo ejemplo anterior. Al leer la palabra "conciencia", ésta destaca como un todo del fondo blanco del papel, pero las tres *ces* que forman parte de la palabra no se agrupan debido a su igualdad. Tampoco lo hacen las dos *les*, o las dos *enes*. Si en un cuaderno de pasatiempos veo escrita la palabra "gato" y al lado veo la sopa de letras donde se encuentra repetido este vocablo, la semejanza entre el término aislado y el otro inserto entre un conjunto más amplio de letras no se impone de ningún modo. Es claro que en el momento de "ver" las figuras que integran el campo visual no se produce la vivencia de la igualdad. Sólo si se plantea el problema de buscar en la maraña de letras un grupo que sea igual al que está escrito fuera, llegará esta igualdad a hacerse fenómeno; y para ello se necesitará además que pase un cierto tiempo.

Esta igualdad a distancia es la misma que la igualdad de las manchas rojas sobre fondo blanco del ejemplo inicial de Husserl, pero mediante la complicación del ejemplo hemos aprendido algo muy importante: la igualdad vivida no se impone siempre necesariamente, como parecía poder concluirse del caso sencillo considerado por Husserl, sino que la vivencia de la igualdad puede producirse pasado un cierto tiempo desde la captación del campo visual como un todo, o puede incluso no producirse -si no intento buscar la igualdad, ésta no se hará



nunca fenómeno-. La igualdad vivida no se impone, sino que hay que descubrirla en un proceso temporal.

Pueden ponerse muchos más ejemplos en que la igualdad no llega a vivirse, pues siempre, incluso aunque se imponga una igualdad o varias, hay muchísimas más que no lo hacen: si voy conduciendo por una calle de Madrid, se me impone quizás la igualdad entre los dos faros traseros del coche que está delante de mí, pero no se impone la igualdad del blanco de la matrícula de dos coches, ni tampoco la igualdad de dicho blanco con el de la raya de la calle. Dicho de modo más preciso, si la igualdad fuera un dato que se impone automáticamente, captaríamos inmediatamente una infinitud de relaciones de igualdad y esto es claramente falso: las igualdades que parecen imponerse inmediatamente sólo son algunas entre todas las posibles. A partir de los mismos datos pueden darse múltiples igualdades vividas. El establecer o no una igualdad concreta depende de la libertad del sujeto y esto sólo se explica si se afirma que la igualdad no es un dato inmediato.

Podemos concluir que la captación de un campo visual no supone la captación de las igualdades entre figuras distantes. La igualdad vivida puede darse o no darse y el campo visual no se modifica, es el mismo. Por tanto, la igualdad vivida no es un predicado de los datos inmanentes que conforman el campo visual: el campo como conjunto de datos inmanentes está dado y, sin embargo, la igualdad puede captarse o no. La igualdad vivida no es, pues, un fenómeno originario como la fusión, pues captar el campo visual del presente momentáneo supone necesariamente vivir la fusión entre sus partes, pero no las relaciones de igualdad a distancia.

### Síntesis de coincidencia (en la conciencia madura).

La igualdad vivida no es un fenómeno originario. La pregunta que surge inmediatamente es si no será el resultado de una actividad sintética -que, a su vez, sólo es posible porque contamos con cuasi-espacios sensibles en los que se da el fenómeno de la fusión (y el contraste)-. Para demostrar que en realidad es así, voy a empezar por tematizar la descripción que hace Husserl en sus *Análisis sobre síntesis pasivas* de lo que denomina *síntesis de coincidencia*. Esta viene motivada por la captación de una igualdad a distancia, y la tesis que defenderé posteriormente afirma que la igualdad vivida a distancia es producto de una síntesis de coincidencia de este tipo, pero que, obviamente, no es posterior a la igualdad vivida, sino previa a ella, lo cual introduce algunas diferencias decisivas.

Empecemos viendo, pues, la tematización de la síntesis de coincidencia. En ella se parte de la vivencia de una relación de igualdad, del tipo de la del primer ejemplo, es decir, de las que parecen darse de modo inmediato. Sea o no un dato inmediato, lo que interesa ahora señalar es que una vez dada como tal, puedo hacer algo con ella: puedo realizar una comparación entre las figuras iguales. Este comparar viene motivado por la misma relación de igualdad (y se realiza de modo atento): la igualdad, al afectar al yo, produce una motivación para llevar a cabo la comparación activa. La donación inmediata de la igualdad era un modo de donación estático, y la comparación es un modo de contemplación cinética o dinámica, que consiste en realizar la síntesis de coincidencia.

Un símil físico proporciona una imagen interesante para entender en que consiste esta síntesis. Se trata de llevar a cabo una coincidencia entre cosas físicas, es decir, de unir o juntar dos cosas, para ver si coinciden, para ver si sus figuras son iguales. La forma de unir las cosas para comprobar su coincidencia consiste en superponer las figuras y ver si los

límites quedan exactamente uno encima del otro. Necesito dos hojas de papel blanco para imprimir un par de cartas. Sobre la mesa de mi despacho tengo dos hojas en blanco y sé que al menos una de las hojas es din A 4, que es el único tipo de papel que admite mi impresora. Lo que necesito, entonces, es saber si la otra hoja también es din A 4, necesito saber si ambas hojas coinciden respecto a su figura. Para averiguarlo comparo su tamaño mediante el sistema de la superposición, es decir, realizo una síntesis de coincidencia. Tomo ambas hojas en la mano y las junto de tal modo que quede una encima de otra: de esta forma veo si coinciden. Si coinciden, ya tengo las dos hojas din A 4 que necesito para mi impresora. Se trata aquí de coincidencia como superposición física.

Pero la síntesis de coincidencia que a mí me interesa es bastante más compleja de la que aparece en este símil físico, pues lo que tengo que sintetizar no son objetos físicos, sino objetividades sensibles (ni siquiera constituidos como objetos del mundo). Entonces la coincidencia ya no va a consistir en la igualdad del tamaño, ni la síntesis en un simple acto de superposición. Ha de tratarse de una cierta "superposición" pero ya no física, sino intencional. La coincidencia como superposición de objetos físicos es tan sólo una imagen con la que intento ejemplificar el fenómeno de superposición intencional, que resulta bastante más difícil de entender.

Veamos cómo trata de explicarla Husserl: "En el comparar tiene lugar una especie de traslación de una conciencia sobre la otra, a través del pasar se conserva una conciencia -a pesar de la modificación que sufre-, como conciencia del mismo objeto primero y llega a una coincidencia con la segunda conciencia, con la del segundo objeto, y en el caso de la igualdad a una congruencia. Esto significa que a pesar de que se conserve la conciencia de la dualidad resulta una conciencia de identidad, la conciencia de un mismo contenido, de un mismo qué de contenido. Lo igual que se repite es según su contenido

totalmente el mismo, totalmente congruente"<sup>179</sup>. Según Husserl, la coincidencia se produce entre la conciencia del primer objeto y la del segundo, pues tiene lugar una especie de traslación o de paso de una a otra. Pero, ¿en qué consiste esta traslación de una conciencia a la otra? Husserl no lo explica, pero creo que se podría entender del siguiente modo.

En primer lugar, se produce la conciencia de una de las manchas por sí misma. Para ello se modifica el campo visual de modo que la mancha esté más o menos en la parte central, pues ésta es la parte más precisa del campo -esta modificación se realiza mediante un tipo de cinestesis oculares que tematizaré en la cuarta parte de este estudio-. A continuación, tiene que producirse la conciencia de la segunda mancha y, por tanto, se obtiene un segundo campo visual.

Interrumpo aquí la descripción, porque ya tenemos un primer resultado teórico importante. Para tematizar la síntesis de coincidencia hemos tenido que partir de la existencia de dos manchas en el campo visual, que han de darse como tales para poder ser objetos intencionales de la manera sucesiva que acabamos de describir. Por tanto, hemos de afirmar que el contraste y la fusión, que hacen posible la existencia de las manchas como unidades destacadas, son los fenómenos previos que posibilitan la síntesis de coincidencia. Este es el primer dato de interés que hay que tener en cuenta.

Pero el hecho decisivo que va a hacer posible la síntesis es que, mientras está presente el segundo objeto, el primero no ha desaparecido, sino que continúa retenido. Este es el resultado clave que obtuvimos del estudio de la conciencia interna del tiempo y ahora podemos aplicarlo, pero atendiendo también a los contenidos sintetizados, para que se produzca así una síntesis de

---

<sup>179</sup> A.P.S., p. 130.

coincidencia en que la relación establecida entre los objetos sea de igualdad.

En efecto, lo que sucede en la síntesis de coincidencia es que el primer objeto queda retenido, y esto es lo que hace posible su unidad con el objeto que está presente, es decir, esto permite que desaparezca la distancia entre ambos objetos. Había distancia cuando los objetos tenían presencia intuitiva; ahora han perdido esta presencia y con ella su distancia, pero, gracias a la retención, no han perdido su ser de objetos. El primer objeto retenido sigue existiendo, pero ya no está a ninguna distancia del segundo que está siendo percibido. Los objetos en cuanto tales ya no poseen un lugar sensible, y, por tanto, es como si estuvieran en la misma posición. Sucede, pues, algo parecido a lo que vemos en el símil físico: el proceso de superposición de cosas físicas es un proceso de eliminación de distancia y esto mismo sucede en la síntesis de coincidencia. En ella se elimina la distancia que separa ambos objetos, pero no porque ocupen el mismo lugar, sino porque no ocupan ningún lugar: el objeto retenido ya no está a ninguna distancia del percibido en segundo lugar, y por ello puede sintetizarse con él, superponerse a él.

El resultado de la síntesis, de la superposición intencional, es coincidencia, no respecto al tamaño de la figura, como sucedía en el símil físico, sino en sentido lato: igualdad de contenidos en cualquier respecto, también, por ejemplo, respecto al color. Podemos decir no sólo que el cuadrado de una hoja coincide con el de la otra, sino que ambas son del mismo color blanco. Se produce, por tanto, una fusión entre los campos sucesivos, que nos permite afirmar la igualdad entre ambos.

## Teoría de Husserl sobre las síntesis asociativas de coincidencia.

Podemos ya volver a nuestro problema inicial. Vimos que la igualdad vivida no era un dato inmediato, y nos preguntamos si no sería el resultado de una actividad sintética. Para demostrar que en realidad es así, he partido del análisis que hace Husserl de una las síntesis de coincidencia que vienen motivadas por la captación de una igualdad a distancia. Pues bien, según ya anticipé, la tesis que propongo es la siguiente: la igualdad vivida a distancia es producto de una síntesis de coincidencia del tipo de la que he descrito, pero que, obviamente, al contrario que ella, no es posterior a la igualdad vivida, sino previa. A estas síntesis que hacen posible la igualdad a distancia las denominaré *síntesis asociativas (o pasivas) de coincidencia*. Pero por comodidad, me referiré a ellas tan sólo como síntesis asociativas, pues no hay peligro de confundirlas con los otros tipos de síntesis ya estudiados. La tesis que defenderé es, por tanto, que la igualdad a distancia no es un fenómeno inmediato, sino que tiene una génesis. Para que la igualdad a distancia se dé como tal se necesita una síntesis asociativa de coincidencia: ha de producirse una comparación que relacione dos unidades destacadas, que elimine la distancia que las separa. Pero se trata de un comparar pasivo, pues, como veremos, el yo no actúa de modo libre, sino que ve compulsado a "actuar" por motivaciones instintivas.

Creo que Husserl estaría de acuerdo con esta tesis, porque, aunque en el texto de *Análisis sobre síntesis pasivas* que he comentado anteriormente, Husserl parecía sostener que la igualdad a distancia era un fenómeno tan originario como la fusión, que se imponía necesariamente sin ningún tipo de síntesis, poco más adelante parece inclinarse por la tesis que acabo de defender. Veámoslo en los textos que, aunque son realmente oscuros, creo que no carecen de interés.

En primer lugar, Husserl considera las síntesis de coincidencia como un método de descubrimiento de lo que sucede en las relaciones por igualdad (de homogeneidad, según su terminología)<sup>180</sup>, que es exactamente lo que yo he propuesto más arriba: utilizar las síntesis de coincidencia como modo de ejemplificar lo que han de ser las síntesis asociativas previas a las relaciones de igualdad vivida. En segundo lugar, aunque no afirma directamente que la igualdad es producto de síntesis, afirma que la igualdad es un modo de dicha síntesis: "Lo que estáticamente está delante como unión por igualdad o mera semejanza de los contenidos separados, es ello mismo un modo de una y otra síntesis de coincidencia. Es coincidencia *par distance*"<sup>181</sup>. En tercer lugar, Husserl considera las relaciones de igualdad (igualdad o mera semejanza) como uniones de homogeneidad<sup>182</sup> y afirma explícitamente que las uniones son rendimiento de una síntesis: "la unión como constituida conscientemente es rendimiento de síntesis de conciencia"<sup>183</sup>. Por tanto, tendríamos que afirmar que la igualdad es resultado de una síntesis originaria: la síntesis de homogeneidad o de coincidencia.

Si abandonamos los *Análisis sobre síntesis pasivas* y leemos algún texto de *Experiencia y juicio*, vemos cómo Husserl ya no duda en sostener la necesidad de que la relación de igualdad a distancia sea producto de síntesis: "Lo que en una descripción puramente estática se da como igualdad o semejanza debe ser visto ello mismo, por tanto, ya como producto de uno

---

<sup>180</sup> A. P. S., p. 131.

<sup>181</sup> A. P. S., p. 131.

<sup>182</sup> A. P. S., p. 129.

<sup>183</sup> A. P. S., p. 129.

u otro tipo de síntesis de coincidencia, de una síntesis de coincidencia, que (...) caracterizamos como asociación"<sup>184</sup>.

En definitiva, Husserl parece sostener la misma tesis que intentaré justificar en este trabajo, pero el problema es que la única síntesis que tematiza es la de coincidencia motivada por la igualdad vivida que afecta al yo, es decir, la que he descrito en el párrafo anterior siguiendo su ejemplo. Husserl no afirma explícitamente que tiene que haber otro tipo de síntesis previas que expliquen la igualdad vivida, ni se preocupa de tematizarlas como tales. Intentemos decir algo al respecto, pues evidentemente alguna diferencia fundamental ha de darse entre la síntesis de coincidencia y la asociativa previa.

### **Síntesis asociativas de coincidencia. Pasividad e instinto.**

La síntesis asociativa, al igual que la de coincidencia ya descrita, parte de unidades destacadas, es decir, de campos visuales donde se dan el contraste y la fusión. El proceso sintético se desarrolla también del mismo modo que hemos visto, mediante la retención y la superposición mental. Pero se introduce un cambio fundamental: en la síntesis pasiva no podemos partir de una igualdad vivida -dada de modo estático-, pues es precisamente esta igualdad vivida la que tratamos de explicar genéticamente. (La igualdad vivida que parecía estática es la que ahora estamos tematizando como producto de una actividad sintética de unificación). Por tanto, la síntesis asociativa no puede estar motivada por dicha igualdad vivida. Esto supone afirmar que no está motivada por ningún tipo de igualdad, pues no tendría sentido buscar una igualdad objetiva entre los datos que motive la comparación, ya que una supuesta igualdad no vivida no es nada para la conciencia.

---

<sup>184</sup> *E. U.*, p. 77.



En consecuencia, hemos de afirmar que la síntesis asociativa se produce de modo arbitrario, esto es, cualquier dato destacado se compara con cualquier otro y así van apareciendo sus igualdades. No veo dos hojas blancas semejantes en cuanto a su tamaño y me preocupo de compararlas para ver si son exactamente iguales, sino que en un estadio no maduro de la conciencia voy tomando todos los objetos que hay en la mesa y los voy comparando de forma instintiva: así descubro dos hojas de igual tamaño, pero también dos bolígrafos de igual color, una goma del mismo color que la lámpara de mesa, etc... La motivación hay que buscarla a un nivel instintivo. El yo no decide libremente realizar comparaciones, sino que se ve compulsado a hacerlo. Las síntesis no son actividades libres de un yo, sino procesos en los que el yo se ve inmerso sin haberlo querido -este nivel de pasividad instintiva es, precisamente, el que permite constituir un mundo objetivo en el que el yo toma distancia y decide libremente sus actividades-.

Para explicar con rigor esta pasividad habría que contar con una descripción de la constitución del cuerpo propio, pues los procesos que permiten la comparación (que eliminan las distancias) han de ser movimientos corporales instintivos. Dicho más precisamente, movimientos oculares que responden a una especie de instinto de exploración, de búsqueda: el fijar la vista en los distintos puntos del campo visual hasta haberlo visto todo, hasta que no quede nada por mirar. Pero, tematizar con rigor la constitución del cuerpo propio desbordaría los marcos de este trabajo que se centra en la percepción visual.

En definitiva, según mi teoría, a pesar de la inmediatez con la que se da la igualdad a distancia, hemos de afirmar que ésta no es un dato originario que se produzca necesariamente por la sola presencia del yo, sino que es el resultado de una síntesis asociativa. Podemos recordar el ejemplo simple de Husserl con el que iniciamos esta discusión -un conjunto de manchas rojas sobre fondo blanco-, o pensar en cualquier campo visual de los

que nos resultan habituales, pues en ellos siempre se impone algún tipo de igualdad a distancia: si en mi campo visual hay una cortina a rayas, la igualdad de las rayas se me impone de modo inmediato; los lunares de la blusa que está sobre la silla también se me dan como iguales... Pues bien, esta igualdad es producto de síntesis asociativas. ¿Pretendo afirmar con esto que antes de ver la igualdad entre las manchas rojas sobre fondo blanco ha de realizarse una síntesis? ¿No es esta tesis descriptivamente falsa?

Es necesario aclarar que la prioridad de las síntesis asociativas no significa prioridad temporal en cada ocasión, es decir, la síntesis no ha de preceder inmediatamente a cada igualdad, pues efectivamente esto no puede sostenerse descriptivamente. La prioridad significa que la síntesis ha tenido que ser realizada en un estadio constitutivo previo y todavía no maduro de la conciencia. En él se ha tenido que llevar a cabo la superposición mental que, mediante la retención, es capaz de anular la distancia y tiene por resultado la coincidencia (igualdad) de los objetos sensibles. Pero para que tenga sentido afirmar que las síntesis asociativas dan cuenta de la no originariedad de la vivencia de igualdad a distancia, tengo que aclarar cuál es la relación entre esta síntesis realizada en un pasado remoto y la vivencia actual de la igualdad; es decir, he de explicar cómo es posible que la síntesis pasiva tenga como consecuencia posterior en el tiempo la imposición inmediata de la igualdad a distancia. Para ello he de acudir a los resultados sobre síntesis pasivas a distancia temporal.

Una vez que las síntesis asociativas de coincidencia se han realizado, posiblemente un número considerable de veces, la conciencia asocia el campo visual con el resultado del proceso sintético, es decir, con la coincidencia de ambos objetos sensibles. De este modo, cuando este campo visual (o uno semejante) se vuelve a presentar, las síntesis a distancia temporal lo asocian con dicha coincidencia de objetos. Por tanto, gracias a estas síntesis a distancia temporal, no se tiene que volver a

realizar la asociación de coincidencia para saber cuál va a ser el resultado de dicha asociación. En la conciencia madura tengo, así, ya desde un comienzo la coincidencia de contenidos, sin necesidad de realizar el proceso de superposición; por ello la igualdad se impone de modo inmediato. Este carácter de la igualdad como producto de una síntesis previa ya de siempre realizada, queda perfectamente reflejado en la expresión de Husserl "coincidencia a distancia". Es coincidencia, porque estoy utilizando el resultado de una síntesis previa, pero es a distancia, porque no vuelvo a realizar dicha síntesis, ignoro el proceso que ha llevado al resultado y, por tanto, mantengo la distancia entre los datos. Los veo a distancia, no los comparo, ni los unifico, pero a pesar de ello, parecen coincidir, su igualdad se me impone.

La conciencia madura cuenta ya con una multitud de igualdades a distancia que se imponen de modo inmediato. La igualdad de color o de forma de objetos próximos se imponen fácilmente, también lo hacen las figuras de colores vivos o luminosos sobre fondos neutros.... Determinar cuáles son dichas igualdades y qué leyes siguen es una tarea de psicología empírica a la que la psicología de la Forma ha contribuido con las aportaciones más significativas<sup>185</sup>.

Es cierto que al nivel de constitución de las síntesis asociativas no tengo acceso descriptivo, pues la conciencia madura opera con el resultado de las síntesis y ha olvidado el proceso de su constitución. Pero, a pesar de ello, presupongo

---

<sup>185</sup> No puedo tematizar las diferencias y semejanzas entre mi teoría y la propuesta por la psicología de la Forma. Seguramente, esta última defendería el carácter originario no sólo de las relaciones de contigüidad contraste y fusión, tal como yo he hecho, sino también de las relaciones de igualdad a distancia, que, tal como he intentado defender, deben entenderse como resultado de síntesis pasivas.

que estas síntesis han tenido lugar, porque creo que éste es el modo más simple de explicar el hecho de que la vivencia de la igualdad a distancia no sea un dato originario (del tipo de la fusión). Los ejemplos anteriores en los que la igualdad no se impone, sino que el descubrirla requiere su tiempo (sopa de letras, búsqueda de igualdad entre las tres *ces* de la palabra "conciencia") son casos de síntesis de coincidencia dentro de la experiencia madura, que, aunque no sean síntesis pasivas, sirven, precisamente, para justificar la existencia de síntesis del mismo estilo en estadios no maduros de la conciencia.

### **Otras síntesis asociativas a distancia. Relaciones de semejanza y relaciones de mera unidad.**

Recuerdo que las relaciones por contigüidad que afectan al momento cromático son la igualdad y la distinción. Sin embargo, como relación a distancia he considerado sólo la igualdad. La razón es clara: la distinción entre objetos distantes no crea entre ellos ningún vínculo de unidad que se imponga y se viva como tal. Pero, aunque no se viva la relación de distinción como tal, puede considerarse que entre las partes distantes del campo visual se vive una relación de simple unidad: las partes no se captan como iguales, ni como distintas, sino tan sólo como unidas, como formando parte de un mismo todo que es el campo visual. Al captar el campo, no sólo se viven las relaciones de contigüidad que enlazan las partes dos a dos, sino las relaciones entre partes distantes. Estas también se dan como unidas, no sólo porque se hayan captado los distintos enlaces de contigüidad que hay entre ellas, sino porque presentan una unidad directa, que les hace pertenecer al mismo todo extenso. Este tipo de unidad a distancia permite, sin duda, un acceso más profundo al dato de la espacialidad del campo visual.

Pero una segunda propiedad interesante de las relaciones a distancia, frente a las de contraste y fusión, es que por primera

vez tiene sentido hablar de la *semejanza*, es decir, no sólo se enlazan a distancia objetos iguales, sino meramente semejantes.

En efecto, la coincidencia puede ser una coincidencia total, en la que el segundo objeto se da como repetición exacta del primero. Es la igualdad que hasta ahora he tematizado: la coincidencia como "congruencia", para utilizar la expresión de Husserl. Pero también puede producirse una coincidencia parcial, una semejanza. Esta se tematiza fácilmente, pues basta añadir a la descripción anterior partes de no igualdad. Cuando pasamos de lo semejante a lo semejante, aparece un tipo de coincidencia parcial, de estricta igualdad y al mismo tiempo surge una pugna entre lo no igual. Hay, por tanto, parte de igualdad y parte de no igualdad. La igualdad puede, entonces, ser tomada como caso límite de la semejanza. La semejanza es igualdad parcial y su caso límite es la semejanza total (igualdad). Podemos, pues, seguir a Husserl, cuando se refiere a las relaciones de semejanza o igualdad como uniones de homogeneidad (a los que se oponen las de heterogeneidad, que es lo que hemos denominado distinción): "Las uniones de objetos destacados determinados de modo más general en cuanto a su contenido son evidentemente la semejanza (o bien la igualdad) y la no semejanza, o digámoslo más expresivamente: uniones de homogeneidad y uniones de heterogeneidad"<sup>186</sup>.

Se podría objetar que las relaciones de semejanza también podrían haber sido tematizadas en las relaciones por contigüidad, sin necesidad de esperar a este momento de la investigación para introducirlas. Pero basta intentar hacerlo, para darse cuenta de que, en realidad, no es posible.

Podríamos pensar que la fusión se apoya en relaciones no sólo de igualdad, sino también de mera semejanza. Pensemos en

---

<sup>186</sup> A. P. S., p. 129.

una escala de rojos que va cambiando de modo uniforme: empieza por un rojo claro y acaba en uno oscuro. ¿No es éste un fenómeno claro de fusión que se apoya en una semejanza? La respuesta a esta dificultad es que, como he dicho anteriormente, la igualdad de la que se habla en este ámbito constitutivo no es exacta y no cumple la ley transitiva, es decir, cosas iguales a una tercera no son iguales entre sí. Por tanto, podemos decir que los tonos de color son estrictamente iguales entre sí (pues es imposible distinguirlos inmanentemente), pero, como la igualdad no es exacta, es posible pasar mediante sucesivas igualdades de un rojo claro a un rojo oscuro, y éstos ya sí puedan ser distinguidos y considerados como meramente semejantes: si tomo el color final y lo comparo con el del comienzo, el contraste entre ambos se impone. Pero para ello he de realizar una comparación, una síntesis de igualdad a distancia, y esto supone salir del nivel absolutamente originario (no sintético) del contraste y la fusión. La semejanza se da, pues, a distancia.

Podríamos seguir argumentando que si la semejanza no puede considerarse como relación de fusión, quizás sería correcto entenderla como contraste. Un rojo claro y uno más oscuro, puestos uno al lado del otro, contrastan y no se funden (porque en ellos hay partes de distinción). El contraste podría ser, entonces, de dos tipos: por distinción total o por semejanza. Un rojo claro y uno oscuro puestos en continuidad contrastan, pero son semejantes; un rojo y un verde contrastan con distinción total, sin semejanza.

Pero afirmar que el contraste puede ser por semejanza tampoco es correcto, porque la semejanza entre las partes ya no es un dato tan inmediato como su distinción. El que las partes se den como más o menos semejantes exige la comparación para comprobar si la distinción es grande o pequeña, es decir, exige el mismo tipo de síntesis asociativas que eran necesarias en las relaciones a distancia. Aunque se trate de datos contiguos, hay que eliminar la distancia que los mantiene a uno fuera de otro,

hay que superponerlos para comprobar su nivel de igualdad y de distinción. En definitiva, la semejanza como tal no se puede tematizar como un tipo de contraste, porque exige un nivel de constitución superior al del contraste, un nivel de constitución, que es, justamente, del mismo tipo que el de las relaciones a distancia.

### **El yo y la relación de igualdad a distancia.**

Puedo resolver ahora una cuestión que quedó pendiente al inicio de esta sección. En aquel primer texto de Husserl con el que comencé la discusión, se hablaba de una igualdad entre datos inmanentes que hace que estén especialmente unidos, que entre ellos aparezca una igualdad vivida. Afirmé que, *en un principio*, no se puede hablar de esta igualdad previa a la vivida. Pero ahora ya estamos en condiciones de hacerlo. Para decidir si existe una igualdad previa a su vivencia, tengo que estudiar cuál es el rendimiento del yo en dicha vivencia de igualdad.

Hemos visto que la igualdad no es una relación originaria como lo son las relaciones de espacialidad que también se producen en el presente momentáneo, pues desde un comienzo he tematizado claramente su diferencia con la fusión. Esto hace que el rendimiento del yo sea más fuerte que en las relaciones de espacialidad: el yo no sólo tiene que estar presente como polo de unidad, sino que tiene que realizar una síntesis. Pero se trata de una síntesis pasiva y, por tanto, se puede hablar de una igualdad previa a la vivencia.

Efectivamente, en primer lugar, aunque se trata de una síntesis temporal y, por tanto, el yo tiene que permanecer para dar su ser al pasado, lo importante es que el no ser del pasado, que es el rendimiento propio del tiempo, no tiene ahora ningún valor constitutivo, pues los datos destacados entre los que se establece la igualdad a distancia son estrictamente simultáneos.

En segundo lugar, la síntesis tiene que hacer algo con sus objetos, tiene que ver si coinciden, tiene que ponerlos juntos eliminando la distancia espacial. No basta con que el yo sea como unidad y permanencia, sino que tiene que "comparar". Pero, como hemos visto, no se trata de una actividad libre, sino que su motivación hay que buscarla en un nivel instintivo totalmente arbitrario; arbitrario en el sentido de que la síntesis no viene motivada por una vivencia previa de la igualdad que obligue a la comparación directa, sino que se produce como consecuencia de movimientos corporales de exploración instintiva. Por último, un fenómeno importante, ya considerado en argumentaciones anteriores, también permite afirmar que la relación de igualdad a distancia es previa a su vivencia. Se trata de que aunque el yo "realice" la síntesis, no decide sobre el resultado de la misma. El mismo proceso sintético puede tener por resultado una relación de igualdad vivida o no tenerlo; el yo se limita a enlazar los datos, pero no determina qué tipo de relación se establece en la unificación.

\*\*\*

Para completar este estudio sobre la igualdad, me gustaría indicar lo que sucede con la igualdad entre objetos del mundo trascendente -indicar y no tematizar con rigor, porque de momento ni siquiera sabemos cómo llega a aparecer un mundo para la conciencia, y, por tanto, he de utilizar resultados que sólo justificaré más adelante-. Lo interesante de la igualdad entre objetos del mundo es que la vivencia de la igualdad exige más intervención del yo. Podemos recordar aquel texto de Husserl que nos sirvió para introducir toda la discusión de este capítulo: "Seguramente puede que tengamos buenas razones cuando decimos de objetos reales que la simple igualdad no crea entre ellos ninguna unión, ninguna unión real (reale Verbindung). Que dos hombres sean semejantes, por ejemplo, respecto a sus narices, no produce entre ellos ningún vínculo real. Pero hablamos de datos inmanentes, por ejemplo, datos concretos de



color en la unidad de un presente fluyente, esto es conscientes en coexistencia inmanente, bajo una duración constituyente más o menos larga. Pero estos tiene necesariamente en tanto que semejantes o iguales unos a otros una unidad consciente, una unidad de parentesco: varios datos de color destacados en el campo visual se agrupan, gracias a su igualdad están especialmente unidos<sup>187</sup>.

La unión real que se echa de menos entre los objetos es, si no me equivoco, el ser vividos como semejantes. Hemos visto que la igualdad entre datos inmanentes no es tan originaria como podría sugerir este texto, pero lo que es cierto es que es más originaria que la que se da entre objetos trascendentes: esta última no se transforma necesariamente en igualdad vivida, mientras que la igualdad entre datos inmanentes lo hace casi siempre (no siempre, pues hemos visto casos en que se requiere un cierto tiempo para captar la igualdad: sopa de letras...). Podemos decir que la igualdad entre objetos trascendentes es menos originaria, porque necesita de mucha más intervención del yo que la trascendente. La igualdad entre datos sensibles sólo necesitaba para ser actualizada que el yo realizase las operaciones de comparación: las síntesis asociativas. La igualdad entre las cosas del mundo exige, además, para ser vivida que los objetos formen parte de un mismo campo visual. La silla azul y la caja azul tienen que estar simultáneamente en el campo visual y sólo entonces se produce la unificación, que tiene por resultado la igualdad vivida entre los dos azules<sup>188</sup>.

La necesidad de introducir los objetos en el mismo campo visual otorga al yo una libertad casi infinita. Un objeto es

---

<sup>187</sup> A. P. S., p. 129.

<sup>188</sup> Los objetos también pueden simultaneizarse en la conciencia uno como recuerdo y otro como presente: la caja azul que veo ahora es igual a la mesa que ví ayer.

semejante no sólo a otro en múltiples aspectos, sino semejante a todos los restantes infinitos objetos. El que se actualice su igualdad con uno en concreto y no con todos los demás depende de que un yo decida considerarlos agrupados. El yo puede elegir entre infinitos objetos cuáles de ellos quiere agrupar. Por el contrario, en un campo visual los objetos ya están agrupados, sin que el yo decida nada al respecto. Entonces sus posibles semejantes son múltiples, pero no infinitas. Hay múltiples objetos y múltiples respetos, pero se trata de posibilidades limitadas, pues estamos en la sensibilidad donde ser es ser percibido y lo percibido es necesariamente limitado. La nariz de Juan es como es, y no dice ser igual a otra nariz. El ser igual le resulta totalmente indiferente, pues puede ser igual, o bien a la de Enrique, o bien a la de Pepe, a la de Carlos... El que la nariz de Juan sea igual en sentido estricto a la de Enrique -y no a de Carlos...- depende de que yo decida considerarlo así. En cambio, la forma de la nariz, como dato inmanente coexistente en un mismo campo visual con la forma de otra nariz, sólo necesita la síntesis de comparación para convertirse en una igualdad vivida.

En conclusión, la igualdad entre objetos del mundo requiere para ser vivida de más intervención del yo que la que se da entre datos inmanentes, y en este sentido parece menos originaria, menos dato y más constructo del sujeto. Pero tampoco en este caso decide el yo sobre el resultado de la comparación y, por tanto, tiene pleno sentido hablar de ella como algo previo a su percepción.

Para terminar, me gustaría llamar la atención sobre un predicado muy relacionado con la igualdad, pero que, al contrario que ésta, es el resultado de un rendimiento del yo: me refiero al "ser imagen". La relación entre ambos predicados es clara, pues la imagen se basa en una relación de igualdad. Veo dos chicos pequeños jugando en la calle y me digo a mí misma: "esos dos chicos deben ser mellizos, son exactamente iguales".

Se establece así entre ellos una relación de igualdad vivida. Si al día siguiente veo a uno de ellos, éste puede convertirse fácilmente en imagen del ausente: a través de él me refiero a su hermano mellizo.

El ser imagen, según muestra Husserl, no es predicado real, pues se trata de un claro rendimiento intencional: un hermano sólo es imagen del otro si yo decido considerarlo como tal. Dicho con otras palabras, no se puede considerar que la relación de imagen a original existe previamente a ser vivida como tal por un yo. El ser imagen es una posibilidad del hermano mellizo, pero la actualización de esta posibilidad pertenece exclusivamente al yo que establece la conciencia de imagen. Lo que hemos visto en este párrafo es que no sucede lo mismo con la igualdad. La igualdad existe previamente a ser vivida -un hermano es igual al otro lo considere yo o no-, aunque sea cierto que la vivencia de dicha igualdad exiga una considerable intervención del yo.

### **Intuición eidética y síntesis pasivas.**

Para completar este apéndice me gustaría utilizar la teoría de las síntesis pasivas para, al menos, plantear el problema de la intuición eidética, que me he permitido utilizar en este estudio, sin ofrecer ninguna teoría al respecto.

La conciencia madura cuenta con una intuición eidética, en la cual se distinguen los momentos abstractos, como la forma y el color, y, por tanto, se pueden hacer comparaciones respecto a ellos. En la exposición de los argumentos de Stumpf y Husserl sobre las partes no independientes del campo visual utilicé precisamente estas comparaciones para distinguir las partes, con lo cual cometí el error de que Husserl acusa a los empiristas: decidir el qué respecto al cual se compara exige haber realizado una intuición eidética en la que se dan las esencias correspondientes a las partes abstractas que intentamos

distinguir. Para ser coherentes tendríamos que partir de la intuición eidética como de un hecho, como de una capacidad de la conciencia, que permite acceder a las esencias que corresponden a las partes abstractas, sin necesidad de hacer ningún tipo de comparaciones.

Pero ahora ya puedo precisar que la conciencia madura que cuenta con la intuición eidética de momentos abstractos tiene una génesis, es decir, se explica a partir de síntesis pasivas. Para justificar la posibilidad de la intuición eidética que distingue momentos abstractos, no podemos utilizar comparaciones guiadas por un qué previo, pero sí comparaciones que son totalmente arbitrarias, que no se realizan respecto a ningún qué determinado de antemano. No se trata de modificar el campo visual respecto al color (manteniendo la figura), no se trata de cambiar la mancha azul por una mancha blanca, sino de comparar arbitrariamente campos visuales. Entre las múltiples comparaciones se producirá la siguiente: la comparación entre un campo con una mancha azul circular y otro con una mancha triangular azul. Tengo entonces un todo "mancha-circular-azul", y otro todo "mancha-triangular-azul". Al comparar, comparo los dos todos de nuevo de modo arbitrario (no respecto al momento de color). En la comparación hay algo que se identifica: el azul. Y de este modo se distingue el azul del ser circular y del ser triangular. El azul es común y es compatible con el ser circular y el ser triangular. No comparo el color y veo que es azul, sino que comparo las manchas, y lo único igual resulta ser el azul, que, por tanto, se distingue de los otros momentos, como la circularidad, triangularidad... Hemos fijado, de este modo, el azul frente a otros momentos sensibles. E igualmente puedo fijar una forma determinada.

En este sentido pueden interpretarse las afirmaciones de Husserl en *Análisis sobre síntesis pasivas* donde sostiene que las síntesis en que se da la igualdad es la que permite distinguir los momentos abstractos: "Así distinguimos, dicho formalmente, el

"igual respecto a A" del "igual respecto a B". (...) Notamos que ya antes de la comparación, pero gracias a tal síntesis de la homogeneidad que se entreteje, se separa el rojo de la figura, que en el triángulo rojo se destaca uno y otro momento, como momento (...) "<sup>189</sup>.

Una vez que hemos logrado separar un momento abstracto determinado de otro (el azul del ser triangular), el segundo problema que se plantea es cómo se constituye el género color. ¿Por qué motivo el azul, el negro... -que se diferencian de ciertas figuras- se consideran todos ellos colores? La razón es la que vimos en la exposición anterior de los argumentos de Husserl. Pertenecer al mismo género lo que pertenece a una misma serie de modificaciones: lo que se puede modificar dejando algo fijo. Fijo el ser triangular y, entonces, todo lo que cambia pertenece a un género distinto de aquel al que pertenece el ser triangular. Este segundo género ha de incluir el rojo, el azul... (pues todos son compatibles con el ser triangular), y no puede incluir cosas como el ser redondo, ser cuadrado... (pues esto no es compatible con el ser triangular). A este segundo género se le denomina color. Análogamente fijo el azul (color) y a todo lo que puede modificarse lo incluyo en un mismo género, al que denomino figura. En este nuevo género incluyo el ser triangular, el ser cuadrado... (porque todas estas variaciones son compatibles con el color azul), pero no incluyo el ser rojo o ser verde, porque esto es incompatible con el ser azul.

En definitiva, para distinguir los momentos abstractos he necesitado comparar las manchas de modo arbitrario, mediante el único criterio de la igualdad en general. Este proceso comparativo rinde igualdad en distintos aspectos y los aspectos son las partes abstractas de todos unitarios, que sólo se dan como abstractos mediante estas comparaciones por igualdad.

---

<sup>189</sup> A. P. S., p. 132.

Pero lo importante es que estas comparaciones arbitrarias son síntesis pasivas, que sólo tienen lugar en estadios primitivos de la conciencia. La conciencia madura ya cuenta con el resultado de estas síntesis, es decir, dispone ya de la intuición eidética, que, por tanto, puede guiar sus actividades comparativas en la experiencia del mundo. Dicho con otras palabras, la esencia dada como aquello que dirige el proceso comparativo de la conciencia madura ha de entenderse como algo que ha tenido que ser previamente constituido en síntesis pasivas. En este sentido puede interpretarse el siguiente texto de *Experiencia y Juicio* en el que la esencia -que, según la interpretación más habitual, se aprehende mediante el método de variación eidética, como aquello que dirige dicha variación-, se califica como preconstituida de modo pasivo : "Sólo en esta continuada coincidencia resulta coincidente un *ello mismo*, que ahora puede ser contemplado puramente por sí mismo. Es decir, está como tal *preconstituido pasivamente* y la contemplación del *eidos* se apoya en la *atenta captación activa* de lo así preconstituido"<sup>190</sup>.

En conclusión, los argumentos de Stumpf y Husserl que en la anterior exposición no resultaban del todo concluyentes, adquieren su validez si se entienden en un nivel constitutivo previo, es decir, como síntesis pasivas de comparación.

---

<sup>190</sup> E. U., p. 414.

**ABRIR PARTE IV**

